

القول الجليل

أفلاوطيز عن الأعرابي

نصوص حنفية وقدم لها

بجهد الرحمن بزي

انشارات بيدار

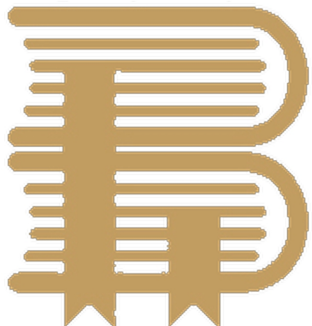
أَفْلُوْطِيْنُ عِنْدَ الْعَرَبِ

نصوص حَقَّقَهَا وَقَدَّمَ لَهَا

بَعْدَ الرَّحْمَنِ بَرْوِي

الطبعة الثالثة

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه يديل < mktba.net



أثولوجيا	الكتاب
فلوطين	المؤلف
عبدالرحمن بدوي	المحقق
انتشارات بيدار - قم - الهاتف ٣٤٣٠٥	الناشر
الاولى في ايران	الطبعة
١٤١٣ هـ - ق.	تاريخ الطبع
أمير - قم	المطبعة
١٥٠٠	عدد النسخ

فهرس الكتاب

صفحة

تصدير عام ١ — ٦٦

أثولوجيا أرسطاطاليس

استهلال ٣ — ٧

ذكر رموس المسائل التي وعد الحكيم بالإجابة عنها في كتاب «أثولوجيا» ٨ — ١٨

المير الأول : في النفس ١٨ — ٢١

كلام له يشبه رمزاً في النفس الكلية ٢٢ — ٢٨

المير الثاني ٢٩ — ٤٤

المير الثالث ٤٥ — ٥٥

المير الرابع : في شرف عالم العقل وحُسنه ٥٦ — ٦٤

المير الخامس : في ذكر البارى وإبداعه ما أبدع ، وحال الأشياء عنده ... ٦٥ — ٧٣

المير السادس : وهو القول في الكواكب ٧٤ — ٨٣

المير السابع : في النفس الشريفة ٨٤ — ٩١

المير الثامن : في صفة النار ٩٢ — ٩٩

في القوة والفعل ٩٩ — ١٢٠

المير التاسع : في النفس الناطقة وأنها لا تموت ١٢١ — ١٢٩

باب من النوادر ١٢٩ — ١٣٣

المير العاشر : في العلّة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها ١٣٤ — ١٣٩

باب من النوادر ١٣٩ — ١٤٢

صفحة

في الإنسان العقلي والإنسان الحسنى ١٤٢—١٥٨

في العالم العقلي ١٥٨—١٦٤

مقتطفات لأفلوطين في المربية

رسالة في العالم الإلهي (منسوبة إلى الفارابي) ١٦٧—١٨٣

نصوص متفرقة لأفلوطين ١٨٤—١٩٧

الفصول الأخيرة من « ما بعد الطبيعة » لبعد اللطيف البغدادي في أثولوجيا ١٩٨—٢٤٠

المواضع المتناظرة بين « أثولوجيا » و « تساعات أفلوطين » ٢٤١—٢٤٥

معجم بالمصطلحات المربية واليونانية الواردة في « أثولوجيا » ٢٤٦—٢٥٠

معجم بالمصطلحات المربية واللاتينية الواردة في « أثولوجيا » ٢٥١—٣٥٣

فهرس الأعلام وأسماء الكتب ٢٥٤—

تصويبات ومراجعات ٢٥٥—٢٥٦

تصدير عام

— ١ —

أولوجيا

ما أعجب حظ أفلوطين في العالم العربي !

لم يعرفه العربُ بالاسم الصحيح وهو أفلوطين أو أفلوطينوس — وإن أمكن استشفافه في أثبات « أسماء فلاسفة طبيعيين » (كما ورد في الفهرست لابن النديم ، ص ٣٥٧ س ١٥ طبع مصر هكذا : فلوطيس) ، ولكن دون أى إيضاح آخر ؛ بل عرفوه بكُنْيَة هي : « الشيخ اليوناني » ؛ وكان أول من تنبه إلى أن « الشيخ اليوناني » = أفلوطين هو هاربريكر^(١) في تعليقاته على ترجمته الألمانية لكتاب « اللل والنحل » للشهرستاني ، وواقفه على هذا الرأي رينان^(٢) مع شيء من التحفظ ، وديترى^(٣) بغير تردد ؛ وأخيراً روزنتال^(٤) في مقالات له في مجلة « أورينتاليا » *Orientalia* (ج ٢١ ص ٤٦١ — ص ٤٩٢ سنة ١٩٥٢ ؛ ج ٢٢ ص ٣٧٠ — ص ٤٠٠ ، سنة ١٩٥٣ و ج ٢٤ ص ٤٢ — ص ٦٦ ، سنة ١٩٥٥) ؛ أما الذين ذكروه من المؤرخين العرب بهذا الاسم الوصفى « الشيخ اليوناني » فهم : أبو سليمان السجستاني في كتاب « صوان الحكمة » (مخطوط المتحف البريطاني شرق ٩٠٣٣ ورقة ٢٨ ب و ١٢٩) والشهرستاني في « اللل والنحل » (ج ٣ ص ٧٢ — ص ٧٧ بهامش « الفصل » لابن حزم ، القاهرة ١٣٢١) ؛ ومسكويه في « جاویدان خرد » (الحكمة الخالدة في نشرتنا ص ٢١٦ القاهرة سنة ١٩٥٢) ؛ ثم خصوصاً في مخطوط مجهول المؤلف (برقم ٥٣٩ مارس شرق في أكسفورد) . ثم خلطوا مع ذلك أخباره فخلوه صاحباً لذيوجانس الكلبي (« صوان

Th. Haarbrücker : *Religionspartheien und Philosophenschulen*, übers.v. (١)

Th. Haarbrücker, 2. Band, S. 499, Halle 1860/1

- E. euan : *Averroës et l' Averroïsme*. Paris 1881, p. 63, n.2 (٢)

Die Sogenannte Theologie des Aristoteles Aus dem Arabischen Übersetzt von (٣)

Fr. Dieterici, S. X, Leipzig 1883. Fr. Rosenthal : "Aḥ-ṣayh al-Yūnānī and (٤)

the arabic Plotinus Source", in *Orientalia*, Roma 1959, 58, 55.

الحكمة « ورقة ٢٨ ب ، ١٢٩ ؛ « جاويدان خرد » ص ٢١٦) ولم يذكروا شيئاً عن حياته ، على الرغم من عاداتهم في التوسع في الحكايات والأخبار عن الحكماء اليونانيين . فلم يكن عجيباً أن تظل شخصية « الشيخ اليوناني » غامضة كل الغموض لا تكاد تبرز لها في أذهان العرب أدنى صورة : مَنْ هو ، وفي أيِّ عصر عاش ، وإلى أية مدرسة فلسفية ينسب .

وم من ناحية أخرى لم يعرفوا له كتاباً فيذكروه . فكتابه « التساعات » *Ennéades* قد لُحِص — مع تغيير في الترتيب وتوسّع في النص — ابتغاء الإيضاح — منه أجزاء من « التساعات » الرابعة والخامسة والسادسة ، وتألّف من هذه الخلاصة المزوجة كتاب أطلق عليه اسم « أتولوجيا أرسطاطاليس » . — ومن هذا يبدو أنه نسب إلى أرسطوطاليس ، لا إلى صاحبه الحقيقي أفلوطين ؛ كما انتزع منه فصول أخرى أصبحت باسم : « رسالة في العلم الإلهي للفارابي » ، أي أنه نسب إلى الفارابي ، مع أنه في الواقع مستخلص من « التساع » الخامس من « تساعات » أفلوطين ؛ والشذرات الأخرى وضعت باسم « الشيخ اليوناني » كما في الشهرستاني وفي المخطوط المجهول المؤلف (٥٣٩ مارش شرقى بأ كسفورد) .

وكل هذا زاد من خفاء معالم أفلوطين ، مع أن أثره في الفكر الإسلامي عامة لا يقل أبداً عن أثر أرسطو ، بل يزيد عليه في تشعبه : إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية ، وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذاً من ذلك المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطوطاليس ^(١) . ولكن الباحثين الأوربيين منذ النصف الثاني من القرن الماضي قد تولوا هذه النواحي الغامضة في أفلوطين عند العرب بالإيضاح .

١ — فجاء هاربريكر ^(٢) أولاً فاقترح أن يُعدَّ « الشيخ اليوناني » الوارد ذكره

(١) راجع عن تأثير « أتولوجيا » في الفلسفة الإسلامية بحث كراوس بعنوان « أفلوطين عند العرب » Paul Kraus : « Plotin » ، القاهرة سنة ١٩٤١ ، مضبوطة المهد المصري ، ص ٢٧٩ في « Bulletin de l'Institut d'Égypte », t. XXIII.

(٢) المرجع السابق ، للوضع نفسه .

ونبذة عن مذهبه في « الملل والنحل » للشهرستاني هو بعينه أفلوطين ، مؤسس الأفلاطونية الحديثة . وكان ذلك سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١ .

٢ — وفي سنة ١٨٥١ جاء فاشرو^(١) فقرر أن أفلوطين لا بد أن يكون قد تُرجمَ إلى العربية . بيد أن رينان (« ابن رشد » ص ٩٣ — ص ٩٤ ، تعليق ٢ ط ٢ باريس ١٨٦١ ؛ والطبعة الأولى سنة ١٨٥٢) شك في هذا الأمر بعض الشك قائلاً « إن لدينا أدق المعلومات عن المؤلفين اليونانيين الذين ترجموا إلى هذه اللغة (العربية) ، وليس من بينهم أفلوطين . وهاربريكر (ترجمة الشهرستاني ، ص ٢٠ ص ١٩٢ ، ص ٤٢٩) يظن أن المؤلف الذي يسميه الشهرستاني باسم « الشيخ اليوناني » ليس شخصاً آخر غير أفلوطين . ولكن أيّاً ما كان صاحب هذا الاسم ، فمن اليقيني أن الشهرستاني لم يعرفه إلا عن طريق مقتطفات ناقصة جداً » .

٣ — ثم جاء س . مُنك في دراساته التي نشرت بباريس سنة ١٨٥٧ بعنوان « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » (ص ٢٤٨ — ص ٢٥٩) فتناول كتاب « أتولوجيا » في شيء من التفصيل لأول مرة ، وبمنظرة نافذة أثارت كوامن المشاكل التي ينطوى عليها . ولهذا نورد طرفاً مما قاله في هذا الصدد :

« حفظ لنا التراث العربي أثراً وردت فيه فلسفة الإسكندرية ، وخصوصاً فلسفة أفلوطين ، بتفصيلات عديدة ، ونجد فيه أحياناً فقرات أخذت بنصها من « التساعات » . وهذا الأثر هو الكتاب المشهور « أتولوجيا » المنسوب إلى أرسطوطاليس ، وقد طبع لأول مرة في مستهل القرن السادس عشر في ترجمة لاتينية قامت على ترجمة عربية ترجع إلى القرن التاسع^(٢) . وهأنح نورد هنا فقرات من هذا الكتاب وفقاً للترجمة اللاتينية والنص

(١) « تاريخ هدى لمدرسة الاسكندرية » ج ٣ ص ١٠٠ ، باريس سنة ١٨٥١ Et. Vacherot

Histoire critique de l'Ecole d' Alexandrie, 3 vols, Paris 1846—1851.

(٢) في الهامش التليق التالي: ظهرت الترجمة اللاتينية في روما سنة ١٥١٩ في حجم الربع ، تحت العنوان:

Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secundum Aegyptios, noviter reperta et en latinum castigatissime redacta

وقد أُماد طبعها Patrizio في المجموع الموسوم باسم *Nova de universa philosophia* وهذه الترجمة لم تتم عن العربية مباشرة . والذي حدث هو أن Franciscus Rosens من رافنا Ravenna وجد في دمشق النص =

العربي معاً ، وهذا النص العربي مخطوط في المكتبة الإمبراطورية (المكتبة الأهلية بباريس فيما بعد) ، وهذا النص العربي يختلف اختلافاً بيناً عن النص العربي الذي على أساسه قامت الترجمة اللاتينية . ومن كلام مُنك هذا يقين :

(١) أنه كان أول من تنبه إلى أن كتاب « أتولوجيا أرسطاطاليس » يتضمن « فقرات بنصها » من « تساعات » أفلوطين . ولو أنه دفع البحث في هذا الباب لا تنهى إلى ما سينتهى إليه فالتين روزه في سنة ١٨٨٣ — وستحدث عن هذا بعد قليل — من بيان أن الكتاب كله منزع من « تساعات » أفلوطين ، وليس فقط بضع « فقرات » . ولكن فضله لا ينكر على كل حال في هذه الإشارة الموجّهة .

(ب) أنه كان أول من تنبه إلى وجود خلاف « محسوس جداً » - très sensiblement -

= العربي لهذا الكتاب ، فكلب موسى روباس وأروباس Moïse Rovas ou Arovas — وهو طبيب يهودى من قبرس — بترجمته إلى الإيطالية . وبحسب هذه الترجمة الأولية قام Nicolaus Castellani de Faenza بترجمته إلى اللاتينية ؛ وهذه الترجمة اللاتينية قدمها Franciscus Roseus إلى البابا ليون العاشر بوصفها من أهم مؤلفات أرسطوطاليس وما فيها من آراء يتفق مع الإنجيل (راجع ، Fabricius : *Bibliotheca Graeca* , édité de Harles, t. III, p. 278)

« والترجم الأول — موسى أروباس — قد ترجمه إلى اللغة العبرية ، كما قال هو نفسه في حاشية كتبها بخطه نجدها في مخطوط عبرى بالمكتبة الإمبراطورية (fonds de l'Oratoire, No 121) وهذا المخطوط يتضمن أيضاً شرحاً على كتاب « الأخلاق » لأرسطو ، قام به ربي يوسف بن شطوب القى انتهى من شرحه هذا في ٢٠ مارس سنة ١٤٥٥ بمدينة اشقوية (بأسبانيا) . وفي ختام مقدمته ، يقول الشارح عن « أتولوجيا أرسطوطاليس » ما يلي :

« يقول المحدثون من العلماء أنه وجد في مصر كتاب لأرسطوطاليس ، رجع فيه عن قوله بقديم العالم وعن سائر الآراء التي تناقض مذهب موسى ؛ ويقال إن شمعون العادل هو الذى جمعه يرجع عن أقواله » « وفي الهامش نجد الحاشية التالية (وقد أتممت — تخميناً — بعض الحروف والكلمات التي قطعت أثناء التجليد) :

« يقول من قرأ في هذا الكتاب ، موسى بن يوسف أروباس : وقع الأهل العرب لهذا الكتاب بين يدي أثناء مقامى بدمشق ، فترجمته إلى اللغة المقدسة ؛ ومن الحق أن أرسطو قد رجع فيه عما يناق شريعتنا المقدسة من مذهبه . وقد ألفه (أرسطو) عند نهاية حياته ونحن نعرف بحجته . وقد دسمه باسم كتاب « أتولوجيا » ومعناه : « بحث في الإلهيات » ... وفيه أسرار الحكمة وغوامض الفلسفة ، ويتألف من ١٤ مقالة » .

« وفي ورقة ٤٥ ب من مخطوطنا هذا ، ينقل موسى أروباس فقرات بالعبرية من أتولوجيا أرسطوطاليس المزعوم هذا » .

على حدّ تعبيره — بين النص العربي الوارد في مخطوط المكتبة الأهلية بباريس (أول ترقيم : ٩٩٤ ، ثانياً ترقيم : الملحق العربي رقم ١٣٤٣ ؛ الترقيم الثالث وهو الحالي : ٢٣٤٧ عربي) وبين النص العربي الذي قامت الترجمة اللاتينية . وهذه مشكلة لها كل خطرها كما ستعرف عما قليل .

٤ — ولو أن ديتريشي تنبّه إلى الإشارة الأولى لَمُنك لجاء عمله متقناً ، ولو فرغ على الباحثين التاليين مجهودات عديدة ؛ فكان لا بد أن تنتظر سنة ١٩٥١ ليقوم اشفيتس Shwyz ببيان تفصيلي للمواضع المتناظرة بين « أنولوجيا » وبين « التّساعات » .

وقد قام ديتريشي بنشر النص العربي وفقاً لثلاث مخطوطات هي :

(١) برلين برقم ٤٧١ اشبرنجر Berliner Bibl. Spr. 741 وقد افترض تاريخه حوالى

سنة ١٠٠٠ هـ .

(ب) باريس الملحق العربي رقم ١٣٤٣ ، وتاريخه ١٦ ربيع سنة ٩٣٤ (كذا) في خراسان . ولم يستفد منه عادةً إلا في المواضع التي بها مناقص في مخطوط برلين الذي اعتمده أساساً .

(ح) نسخة نسخها له تليذه مرتضى كولى خان عن نسخة كانت موجودة في وقف تبريز .

وأولما قد جعله أساساً لأنه خيرها ، ولو أنه مع ذلك قد لعبت به الحشرات ففكرت فيه خروماً أكلها عن طريق المخطوطين الثانى والثالث ، فضلاً عن أنه عديم الشكل ، بخط فارسى صغير ، يحتمل عدة تأويلات في القراءة .

ثم نشر النص العربي بالعنوان التالى :

Die sogenannte Theologie des Aristoteles, Aus Arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Dr. Fr. Dieterici, Professor an der Universität Berlin

وظهر في ليبتيك عند الناشر : مكتبة هنركس سنة ١٨٨٢ Leipzig. J.C. Hinrichs' sche Buchhandlung, 1882

ورؤوس المسائل الواردة في أوائل الكتاب قد نقلها ديتريعى في نشرته إلى نهاية الكتاب (ص ١٧١ — ص ١٨٠) ويستغرق النص العربى ١٨٠ صفحة تضاف إليها مقدمة بالألمانية في ست صفحات ، ختمها بالتاريخ « شارلو تنبورج في أكتوبر سنة ١٨٨٢ » .
وفي السنة التالية — سنة ١٨٨٣ — نشر له ترجمة ألمانية في ليبنتسك بعنوان :

*Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen
übersetzt. Leipzig, 1883*

وكان ديتريعى قد تناول « أثولوجيا » بالبحث قبل ذلك في الأبحاث التالية :

«Die Theologie des Aristoteles», in ZDMG,XXX (1877), (١)
p. 117—126.

«Sur les études philosophiques des Arabes au X^e siècle», (ب)

وهو بحث ألقى في المؤتمر الرابع الدولى المستشرقين المنعقد بفلورنسه في ١٤/٩/١٨٧٨ ، ونشر في فلورنسه سنة ١٨٨٠ .

«Ueber die sogenannte Theologie des Aristoteles bei den (ح)
Arabern», in *Abhandlungen und Vorträge des V ten internationalen
Orientalistencongresses*, Berlin 1882, II, 1, S. 3—12

ولكنه لم يأت في هذه الأبحاث كلها بمجديد يوضح حقيقة كتاب « أثولوجيا » .

٥ — وإنما بدأ البحث الجدّى في حقيقة هذا الكتاب لما أن ظهرت ترجمة ديتريعى الألمانية . فقام فالتين روزه Valentin Rose بالتعريف بهذه الترجمة في « المجلة الألمانية
لنقد الكتب » *Deutsche Literatur-Zeitung* (سنة ١٨٨٣ ، عمود ٨٤٣ — ٨٤٦)
فلاحظ ، مع الدهشة الشديدة ، أن كتاب « أثولوجيا أرسطوطاليس » هذا ليس شيئاً آخر
غير ترجمة موسّعة paraphrase يتفاوت حظّها من الدقة وحسن الفهم للأصل وهذا الأصل هو
التساعات الرابعة والخامسة والسادسة من « تساعات » أفلوطين ! ومن هنا رأى — وهو الحجة
في اليونانيات وبخاصة ما يتصل بأرسطو المنحول — أن لهذا الكتاب فائدة أخرى لا شك
فيها تتعلق بتحقيق نص كتاب « التساعات » في اليونانية ، كما تتصل باستمرار تأثير أفلوطين
طوال المصور الوسطى . ولهذا راح — « بسرعة عاجلة » على حد تعبيره — يضع لوحة
للاتفاقات بين مياصر كتاب « أثولوجيا » وبين نظائرها في « التساعات » دون استقصاء

ولا تفصيل ، لأن الأمر كان أمراً اكتشاف مفاجئ* سريع أراد إعلانه بمناسبة ظهور هذه الترجمة ، فلم يكن المجال متسعاً لهذا العمل التفصيلي الكامل . ولكن له الفضل — على كل حال — في إثبات هذه اللامحة التي رقت في ذهن مُنك من قبل وما لبثت أن اختفت وأصبح من الثابت منذ الآن — أعنى منذ سنة ١٨٨٣ — أن كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » ما هو إلا تلخيص لبعض « تساعات » أفلاطون . وكان على الباحثين بعد ذلك أن يبينوا بالتفصيل ما هي المواضع المتناظرة بين « أثولوجيا » وبين « التساعات » ، وأن يفيدوا من الواحد في تحقيق نص الآخر . هذا وقد أكد روزه أنه « لا مجال للقول بوجود رواية مختلفة للنص العربي » (عمود ٨٤٥) .

٦ — وهذا العمل المطلوب لم يفعله الباحث التالي لديتريمى وروزه ، وأعنى به اشتينشneider الذي تناول كتاب « أثولوجيا » بالبحث في موضعين :

(أ) الأول في كتابه : « الترجمات العبرية في القرون الوسطى » ، برلين سنة ١٨٩٣

M. Steinschneider : *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*. Berlin, 1893 (ص ٢٤٤ — ص ٢٤٥)

(ب) والثاني في كتابه « الترجمات العربية عن اليونانية » § ٣٩ (٦٣) = « النشرة

المركزية لشئون المكتبات » كراسة ١٢ ، لينسك سنة ١٨٩٣ (ص ٧٧ وما يليها .

Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig 1897
(= *Centralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft XII, Leipzig 1893)

وفي البحث الأول من هذين نقل ما أورده مُنك في الحاشية التي ترجمناها من قبل

(ص ٣ تعليق ٢) مما يتصل بالترجمة اللاتينية . ثم نقل عن هانبرج^(١) أن الترجمة اللاتينية طبعت

سبع مرات ، وأن الترجمة اللاتينية التي قام بها بطرس القسطلاني Petrus Castellani من

فائنسا Faenza وطبعت في روما سنة ١٥١٩ نادرة جداً ؛ وقد أعيد طبعها في فرارا Ferrara

(١) في بحثه بعنوان « حول الكتاب الأفلاطوني المحدث : أثولوجيا أرسطاطاليس » ، ظهر في

« جلسات أكاديمية بافاريا لللكية » ، قسم الفلسفة ، ج ١ (سنة ١٨٦٢) ص ١ — ص ١٢

Haneberg : "Ueber das neuplatonische Werk : Theologie des Aristoteles", in Sitzungsberichte der Königlischen bayerischen Akademie, phil. Classe, I (1862), p.1—12.

سنة ١٥٩٩ ، والبندقية سنة ١٥٩٣ ، وفرنكفورت سنة ١٥٩٣ . وقد قام جاك شارپنتييه Jacques Charpentier بتصحيح اللغة اللاتينية لهذه الترجمة ، وكان ذلك على حساب أمانة الترجمة ودقتها فكان عمله هذا بمثابة Umarbeitung (= صياغة جديدة ، تنقيح كامل) ، وقد ظهر في باريس سنة ١٥٧١ ، وأعيد نشره في طبعة « مؤلفات أرسطو » (دون الحواشي التي وضعها شارپنتييه) بباريس سنة ١٦٢٩ (ج ٢ ص ١٠٣٥ ومايتلوها) وسنة ١٦٣٩ (ج ٤ ص ٦٠٣ ومايتلوها) . والترجمة اللاتينية ، حتى في الطبعة الأولى ، قبل تصحيح شارپنتييه ، تختلف عن المخطوطات العربية المعروفة (ويظهر أن أصلها مفقود) لا في التقسيم فحسب (١٤ ميمر ، وفي العربي ١٠) ، بل كما يرى هانبرج (ص ١٥) لعبت الترجمة اللاتينية بالأصل لعباً كبيراً حتى استحال أحياناً إلى تلخيص موسّع ، وكثيراً ما تبدل في الأفكار تبديلاً جوهرياً ، كوضعها « الأنبياء » مكان « الحكماء الأقدمين » . ويرى روزه (عمود ٨٤٥) أن الخلاف جوهرى بعد الميمر الثامن . وقد أُلْحِمَ في الميمر العاشر فصل طويلٌ مسيحي النزعة يتناول الله وكلمة الله والعقل الفعّال والعقل المنفعل . كذلك نرى في الميمر الثاني عشر من الترجمة اللاتينية أن الموضع 14a وغيره غريب . ولهذا فإن الترجمة اللاتينية تزيفُ صنْعَ للاتفاق مع الاسكولائية الكنسية . ولا مجال للقول بوجود « رواية مختلفة » للنص العربي نفسه ، كما زعم مُنْكَ (« أمشاج » ص ٢٤٩) كما أن موسى روباس لا ذنب له في الأمر (رغم الأخبار التي أوردها عنه مُنْكَ ص ٢٥٠ ، ص ٢٥٧) . وفي الكتاب العاشر من الترجمة اللاتينية يظهر الخلاف بين اللاتينية والأصل العربي على أجل صورة (قارن العربي ١٠٤ - ١١٠ في ديتربصى [= ١٠٧ - ١١٣ في نشرتنا هذه] ، والترجمة الألمانية ١٠٥ - ١١١ ، بالفصل XC, 1-18 في اللاتينية) ؛ لكن موسى يشهد هنا على وجود الفصل الخامس .

ومن هذا التلخيص لما أورده اشتينشيدر في بحثه الأول هذا يتبين أنه اكتفى بتلخيص ما قاله مُنْكَ ثم هانبرج ، ولم يصف إليه إلا تأكيداً أثبتت الأبحاث المقبلة بطلانه وهو تأكيد عدم وجود « رواية مختلفة » للنص العربي كما توهم ذلك مُنْكَ بلوزعية خارقة ، وزعمه أن الترجمة اللاتينية « تزيفُ صنْعَ للاتفاق مع الاسكولائية الكنسية » . فزاعم اشتينشيدر

هنا ستدروها رباح الاكتشافات الجديدة بعد ذلك بقرابة أربعين عاماً .

أما في البحث الثاني فيستعرض ما قاله فترش (ص ٦١٢) حينما أراد قراءة كلمة « أثولوجيا » : « أبولوجيا » Apologia ، وفليجل Flügel (« الكندي » ص ١٠) ، وفليشر Fleischer وهاربريكر الذين أرادوا قراءتها أثولوجيا αἰτιολογία (= علم الملل) — وكل هذا خَبَطٌ ، مع أن القفطى سمي أفلوطين باسم « الشيخ اليوناني » . وقد قدم هذا الفصل من القفطى سلفستردى سامى . ثم يورد مستهل الكتاب بعد أن ذكر نشرة ديتريشى وترجمته واكتشاف فالتين روزه أنه مأخوذ من « ساعات » أفلوطين . ويتساءل : هل يكون فرفوربوس مؤلف هذا التلخيص ؟ والكتاب قد ذكره ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٦٩) باسم « كتاب القول على الربوبية » ، وكذلك فعل حاجى خليفة (ج ٥ ص ١٣٨) تحت رقم (١٠٤٠٩) .

وعرّج بعد ذلك على تأثير الكتاب فقال إن الفارابى وإخوان الصفا ذكروه واقتبسوا منه ، كما نقل عنه بطريق غير مباشر موسى بن عزرا (حوالى سنة ١١٣٨ فى أسبانيا) . وذكر أن مُنك وجد آثاراً لهذا الكتاب فى فلسفة ابن جبرول (يهودى أسبانى فى القرن الحادى عشر) وفى الترجمة العبرية للقصة الفلسفية : « ابن السلطان والدرويش » لابراهيم بن حَسَدَى (القرن الثالث عشر) التى لم يكشف أصلها العربى بَعْدُ . ويذكر ابن سبعين فى مراسلاته مع فردريك الثانى ملك صقلية — وهو يسرد كتب أرسطوطاليس الإلهية — خمسة كتب ، من بينها « أثولوجيا » . ثم يحتم الفصل بقصة الترجمة اللاتينية كما أوردها مُنك وأشارنا إليها ونحن نلخص البحث الأول لاشتيتشنيدر .

ومن هذا العرض لبحثى اشتيتشنيدر يتبين أنه لم يَخْطُ بالبحث فى حقيقة كتاب « أثولوجيا » خطوة جديدة ؛ وعمله عادة تحصيلى جمعى ليس فيه اكتشاف ولا إعمال ذهن .

٧ — ولا بد أن ننظر سنة ١٩٣٠ لنعثر على جديد فى هذا الموضوع . أما فى الفترة ما بين سنة ١٨٨٣ وسنة ١٩٣٠ فلم يكن ثَمَّ إلا تكرار وتلخيص للأبحاث السابقة كما فعل اشتيتشنيدر أو توجيه البحث فى الكتاب إلى ميدان آخر هو ميدان السريانيات ، على رعم أن للكتاب أصلاً سريانياً هو الذى ترجم إلى العربية . ومن الذين ساروا فى هذا الاتجاه بَوْمَشْتَرَك

A. Baumstark في بحث صغير له بعنوان : « في التاريخ الأول لكتاب أنولوجيا أرسطاطاليس » (في « مجلة الشرق المسيحي » ج ٢ (سنة ١٩٠٢) ص ١٨٧ — ص ١٩١)^(١) انتهى فيه إلى القول بوجود أصل سرياني للترجمة العربية عنه قامت . أما السرياني الذي قام بوضعه أو ترجمته فهو إما أن يكون يوحنا الأنطقي^(٢) — وكان راهباً يظن أنه درس في دير شمعون الممودي في تلنشين ، وله نضال شهير مع فيلوكسينوس ، ودرس الطب والمنطق في الإسكندرية ؛ ووضع كتاباً حاول فيه صوغ الأفكار الأفلاطونية المحدثه بصيغة مسيحية ويلعب فيه ملكيصدق وإبراهيم دوراً رئيسياً ؛ وإما أن يكون سريانياً آخر قريب الشبه بيوحنا الأنطقي في الاتجاه الروحي .

٨ — وإنما خطأ البحث فيما يتصل بالترجمة اللاتينية خطوة جبارة في سنة ١٩٣٠ حينما كتب أ. بوريسوف مقالا بالروسية في مجلة Zapiski Kollegii Vostokovedov, ٧ (١٩٣٠) ج ٥ ، سنة ١٩٣٠ ، ص ٨٣ — ص ٩٨) بعنوان : « الأصل العربي للترجمة لاتينية لكتاب أنولوجيا أرسطاطاليس » .

ونظراً إلى أهمية هذا البحث ، ولأنه بالروسية وهي لغة يقل من يعرفها عدا أهلها ، بنازماً علينا أن نلخص مضمونها تلخيصاً شاملاً :

(١) بدأ فذكر عنوانات الكتاب :

١ — في نشرة ديتريشي : « كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أنولوجيا وهو قول على الربوبية ، تفسير فرفور بوس الصوري » .

(١) وراجع له أيضاً : « تاريخ الأدب السرياني » ، ص ١٦٧ ، جون سنة ١٩٢٢ (وهو يتكلم عن يوحنا الأنطقي) ؛ ثم « الآداب المسيحية في الشرق » لبيتسك (مجموعة جوشن Gösschen) سنة ١٩١١ ج ١ ص ٧٥ .

(٢) راجع عنه : بومشرك « تاريخ الأدب السرياني » ص ١٦٦ — ص ١٦٧ ؛ ثاوهورس بركوني ج ٢ ص ٣٣١ وما يليها ؛ تاريخ ميخائيل السرياني (لقرة شاو) ٣١٣ (٢ : ٢٥٠ وما يليها) .

- ٢ — في « الفهرست » (فلوجل ص ٢٥٢) ، الفارابي (رسائله نشره ديتريعى
٢٣ ، ٢٨) ، القفطى (نشرة لبرت ص ٤٢) : « كتاب أثولوجيا » .
- ٣ — في « رسائل إخوان الصفا » (المختصر الذى نشره ديتريعى ص ١٢١) :
« كتاب الثالوجيات » :
- ٤ — في « حاجى خليفه » (نشرة فلوجل ٥ : ١٣٨ تحت رقم ١٠٤٠٩) « كتاب
القول على الربوبية » ، وفي موضع آخر (٥ : ٦٦ برقم ١٠٠٠٥) : « كتاب الثالوجيا » .
(ب) ثم أشار إلى ترجماته اللاتينية :

- 1) Petrus Nicolaus Faventinus (Castellani) : Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive mystica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in latinum castigatissime redacta. Roma 1519. In.4^o, car. goth.
- 2) Franciscus Patricius : Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita ab Aristotele excepta et conscripta philosophia, Ferrara 1591
- 3) Jacobus Carpentarius (Charpentier) : Aristotelis libri XIV de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios. Paris 1571, ex Officina J. Du Puys, In-4^o, 1504

(ح) ذكر رأى روزه Rose (الوارد فى 1883 DLZ, عمود ٨٤٣ وما يليه) ،
وتوكيده (الموضع نفسه ، عمود ٨٤٥) أنه « لا مجال للقول بوجود رواية مختلفة للنص العربى »
von einer «verschiedenen Recension» des Arabischen Textes selbst ...
kann keine Rede sein.

ولكن بوريسوف وجد هذه الرواية المختلفة فى هذه الشذرات التى تتفق تمام الاتفاق
مع الترجمة اللاتينية . وهى مأخوذة من مجموعة Firkowitsch وترجع إلى ثلاثة مخطوطات
مختلفة ، وهى مكتوبة بحروف عبرية ، لكن يلوح أن إحداها نسخت عن مخطوطة بحروف
عربية خالية من النقط .

وهنا يورد بوريسوف (من ص ٩٠ — ص ٩٤) فقرتين ويقارن بينهما وبين نظائرها
فى الترجمة اللاتينية وفى رواية نشره ديتريعى (مع ذكر الحواشى الواردة فى المخطوطة) :

D ديتريشى (٢٤ : ١١)

(= ص ٣٧ س ١٥ وما يليه
في نشرتنا هذه)

ولا حاجة إلى معرفتها
لأنه علّة فيها وهي معلولاته
كلها . فإذا كانت فيه لم يحتاج
إلى معرفتها . وكذلك النفس
تجهل معلولاتها بالنوع الذي
ذكرناه آنفاً ولا تحتاج إلى
معرفة شيء من الأشياء إلا إلى
معرفة العقل والعلّة الأولى ،
لأنهما فوقها إلخ .

A المخطوطة الجديدة

ولا حاجة به^(١) إلى
معرفتها^(٢) لأنه علّة فيها ،
وهي معلولاته كلها . فإذا
كانت فيه لم يحتاج^(٣) إلى
معرفتها . وهذا كما ذكر
الحكيم أن الله تعالى
بذر الأشياء كلها في العقل
فهو يخرجها دائماً في
النفس بلا واسطة ، وفي
الطبيعة بواسطة النفس ،
وفي العالم بواسطة في
شيء شيء إلى أن ينتهي
إلى الجزئيات . فإذا جعل
الله تعالى العقل علّة الأشياء
فهو علّتها ومحيط بها
والأشياء كلها فيه لأنها
معلولاته^(٤) ، فلم يحتاج
إلى معرفتها ، وإنما جهله
بها من حيث أنه ليس
بمبدعها وفاعلها لا من شيء .
والأول الحق يعرفها حق

(*) اللاتينية L

... Neque harum
scientia indiget : quia
ut a sapiente dictum
earum causa est,
omnes in se conti-
nens. Summus opifex
omnia in intellectu
conservat, quae
certo ordine in anim-
um eduxit, per medi-
um intellectum : et
in naturam, per ani-
mum : in mundum
vero hunc, per utru-
mque, donec ventum
ad singula. Cum vero
Deus intellectum
procreaverit, hicque
rerum causa sit :
consequutione qua-
dam efficitur, Deum
rerum omnium esse
opificem, nec earum
scientia indigere.
Quas si intellectus
ignorat, eo certe igno-
rat, quod illas ex
nihil primo non
procreavit. Sicut et
earundem Deus sci-
entiam habet, quia
illarum est opifex.
Atque intellectus eas
ignorare dicitur,
quas in se ipsis non

(١) يعني بالعقل . (٢) يعني إلى معرفة الأشياء . (٣) في المخطوط : لم يحتاج

(٤) في المخطوط : لأنه معلولاتها .

(*) ص ١٤ ب وما بعدها من ترجمة كارينثيه اللاتينية بياريس سنة ١٥٧١ .

cognoscit sicque in eodem, essentiae cognitio, quemdam est ignoratio si cum Dei cognitione conferatur. Non enim cum se talem qualis est, cognoscit, omnino in ignoratione versatur : (qui enim hoc dici potest, cum ipse sit idem cum scientiis et iis rebus quae sciuntur : et quemadmodum antea dictum est, animus per hunc contemplatur?) sed hoc tantum afferimus, eius scientiam ignorantiam quandam esse, si ex rerum omnium opifice spectetur. Quomodo animus cum intellectu comparatus id ignorat cuius causa est, alioqui primo rerum omnium opifice, ut superiore, non indigeret etc...

معرفة من حيث هو
فأعلمها وموجدها . فالعقل
يجعل عند علمه بها وكذلك
< علم ^(١) > العقل
أيضاً بذاته جهل عند علم
مبدع ذاته . فأما معرفته ^(٢)
بما هو من حيث هو —
فليس ^(٣) . يجمل . وكيف
يكون ذلك جهلاً وهو
سائر المعارف وبه يعرف
من عرف شيئاً ! فهو العلم
وهو العالم وهو المعلوم كما
قلنا آنفاً . وإنما قلنا إن
معرفة جهل بالإضافة إلى
علم مبدعه ومبدع علمه .
وكذلك النفس بجهل
معلوماتها بالنوع الذي
ذكرنا آنفاً ، أعني
بالإضافة إلى العقل فلا
تحتاج إلى معرفة شيء من
الأشياء < إلا ^(٤) > إلى
معرفة العقل والملة الأولى
لأنها فوقها وعلتها الخ .

(١) ناقصة في المخطوط .

(٢) المخطوط : معرفتها .

(٣) في المخطوط : فليس .

(٤) ناقصة في المخطوط .

(2)

L (= p. 105 b, tr. Charpentier) A

... Quare etiam ipse
vere animus est :
corpore autem indi-
get, sicut artifex
instrumento. Nec
tamen hoc intereunte,
ipse interit. Corpus
autem animi instru-
mentum esse dicitur :
quia ut artifex indiget
instrumentis ad opus
accomodatis, verbi
gratia, faber securi,
sutor acu, nessor
falce, nauta remo :
sic animus aptum
corpus sibi expetit
in quo sit, animique
facultates, partes
corporis organicas,
in quas ipse influit.
Id vero ita esse ex
eo intelligi potest,
quod animus in
suis facultatibus
corporeis tempera-
tionem sequitur. Si
quidem eius actiones
manifestam verita-
tam recipiunt, cor-
pore quavis de causa
ut ab aegritudine,

... فالإنسان إذن هو
النفس بالحقيقة لأنه يكون
بالنفس هو ما هو ، وبها صار
ثابتاً دائماً ، وبالجسم صار قائماً
واقعاً تحت الفساد ، وذلك لأن
كل جرم مركب وكل مركب
واقع تحت الانحلال والفساد .
وكذلك آلة كل صانع ، وليس
فساد الآلة ^(١) لفساد مستعملها .
والذى يُبين أن النفس كالصانع
والجسم بجميع أعضائه آلة ^(٢)
أن آلتها مضاهية لها لأن كل
صانع إنما يصنع بآلة مشاكلة
لمصنوعه ، وبحسب ملائمة
صناعته : فالنجار ينجر بآلة
مشاكلة لصناعته كالقدوم
والنشار ، والخياط يخيط بآلة
ملائمة لصناعته كالإبرة والمقراض ،
والحصّاد يحصد بآلة مشاكلة
للحصد كالنجل ^(٣) ، والملاح
يعمل بالسكان والمقاذف —
وكذلك النفس : لما كانت
مستعملة للبدن استعمال الصانع

Dieterici (122:7sqq)

(= ص ١٢٢ ، س ١٥)

وما يليه هنا)

فالإنسان إذن هو
النفس ، لأنه بالنفس
يكون هو ما هو ، وبها
صار ثابتاً دائماً ، وبالجسم
صار قائماً فاسداً ، وذلك
لأن كل جرم مركب ،
وكل مركب واقع تحت
الانحلال والفساد ، وكل
جسم إذن منحل واقع
تحت الفساد .

(١) في المخطوط : موجب (التصحيح من عندنا) .

(٢) في نسخة بوريسوف يضيف : [يبين أيضاً] .

(٣) في المخطوط : وهو كالنجل .

immutato. Contra que multa corpori accidunt propter animum eodem ut instrumento utentem ut tristitia, metus, cupiditas, laetitia, dolor. Quare inter ea affectionum communicatio et committationis quaedam vicissitudo, indicant corpus aptum esse oportere ad servandum animo dominant. Idque amplius ex eo etiam intelligitur, quod animali aliquo, sicut accidere solet intereunte, nunquam alterum ex orietur cui idem animus accomodari posuit : ut cuivis animali animus proprius insit : non autem retro commeando, culvis animo subiectum sit proprium animis

لأنه فجسمهما مشا كل لها . ولذلك قيل إن قوى النفس تابعة لمزاج البدن ، فربما كانت ^(١) الأفكار بالعقول تابعة لبعض أحوال البدن ، كما نرى . من أحوالها عند العوارض والأمراض فيظهر التغير في أفعال النفس بحسب تغير البدن . وكذلك تعرض للجسم أفعال كثيرة بسبب ^(٢) النفس مثل الحزن والخوف والعشق واللذة والغم . فلما كان كل واحد منهما يشارك صاحبه عند نزول الآفات ويكون كل واحد منهما سبباً لنزول الأثر الذي نزل به — دلّ على أن كل جسم ملائم للنفس التي ^(٣) نستعمله . ويتضح ذلك عند حدوث ما يحدث على الجرى أنه لم يتولد قط ماصورته صورة حيوان ما ونفسه نفس غيره من الحيوان . لكنه إذا كان الجسم جسم الحيوان فنفسه

(١) في المخطوط : كان .

(٢) في المخطوط : لسبب .

(٣) في المخطوط : الذي .

corpus. Nam quia
praeparato corpori
animum respondere
necesse est, idcirco
temperatorem eius
non eandem esse
oportet in animoso
et timido : quemad-
modum non eadem
sunt ferramenta fabri
et sutoris etc...

دأما نفس ذلك الحيوان بعينه .
وكذلك إذا كانت نفس جنس
من أجناسه فجسمها ^(١) لا محالة
جسم ذلك الحيوان . فيجب
ضرورة متى كان الجسم بحال
من الأحوال أن تكون النفس
بحال مشاكاة له . — فقد تبين
أن الأجسام وأعضاءها يجب أن
تكون مشاكاة لما عليها أحوال ^(٢)
النفس وأن الهيئة ^(٣) التي يعمل
منها الشجاع يجب أن تكون
غير الآلة التي يعمل منها الجبان ،
كأن الآلة التي ينجر بها غير الآلة
التي يخاط بها أو يكتب الخ .

(د) ويرى بوريسوف أن هذه الرواية الواردة في هذا المخطوط هي الأصيلة ، وأن
الرواية الأخرى الواردة في نشرة ديتريشي ليست إلا رواية صنعت وفق أغراض ولاستعمال
جمهور المسلمين .

(هـ) هذه الشذرات توجد في المجموعة الثانية من مجاميع فركوفتش Firkowitsch ،
وتتألف من ثلاث شذرات أهمها الشذرة رقم ١١٩٨ (مجموعة أو سلسلة جديدة) وتشغل ١١٧
ورقة مقاس ١٩×١٣ سم مسطرتها ١٥ . ويوجد ٧٠ حاشية تقريباً .

والشذرة الثانية برقم ١١٩٧ (سلسلة جديدة) ، وتشغل ١٦ ورقة مقاس ٢٢×١٦ سم

(١) في المخطوط : جسمه .

(٢) يريد بوريسوف إضافة < من > أحوال هـ — ولا داعي له .

(٣) كذا ! ولعلها : الآلة .

والمسطرة بين ١٥ و ٢٢ سطراً . وهذه الفقرة تبدأ من منتصف المقالة التاسعة من الترجمة اللاتينية .

والشذرة الثالثة برقم ٢١٧٣ (تبعاً لفهرست جرجى) وتشغل ١٧ ورقة ، وفى الورقة ٢٠ سطراً .

وسنشر هذه « الرواية » المختلفة لنص « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، ضمن الجزء الثالث من « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » .
ومن هذا كله قد ثبت ما يأتى :

(أ) أن الترجمة اللاتينية تقوم على نص عربى روايته يختلف عن النص التقليدى الشائع « لأثولوجيا » . وبهذا بطلت مزاعم اشقيشنيدير وروزه حينما أكدوا أنه « لا مجال للتحدث عن رواية مختلفة للنص العربى » ؛ وتأيد القرض اللامع الذى أوحى به منك .
(ب) أن اختلاف الروایتين للنص العربى يثير المشكلة من رأسها ، مشكلة كتاب « أثولوجيا » : أى الروایتين أصح ؟ وما السبب فى هذا الاختلاف ؟ وإلى من ترجع كلتاها ؟ وهل صحيح ما يزعمه بوريسوف من أن الرواية الثانية المتفقة مع الترجمة اللاتينية هى الأصلية ، وأن الرواية الأولى التقليدية صيغت حتى تتفق ونوازع جمهور المسلمين ؟ .
كل هذه مشاكل جديدة يثيرها اكتشاف بوريسوف للرواية الأخرى . وكان مشا كل الكتاب — بعد أن ظننا أننا تقدمنا فى حلها شوطاً واسعاً طويلاً — قد عادت إلى بداية الأمر من جديد !

ومن الواضح أننا لن نستطيع أن ندلى برأى فى المسألة قبل أن ننشر هذه الرواية الخالفة — فإلى أن يتيسر لنا ذلك نرجى البحث فى الموضوع من هذه الناحية .

وعلى كل حال فقد فتح بوريسوف اتجاهاً جديداً للبحث فى مشا كل كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » .

٩ — وثم اتجاه آخر فتحه پاول كراوس في بحث^(١) قدّمه إلى المعهد المصري بجماعة
 ٧ أبريل سنة ١٩٤١ ، ثم نشره في « مضبطة المعهد للمصري » (ج ٢٣ فصل سنة ١٩٤٠ —
 سنة ١٩٤١) وقال في تقديمه إنه تلخيص لبعض الأبحاث التي ستكون موضع كتاب تأخر
 طبعه للظروف الحالية ، يعنى ظروف الحرب . وعنوانه : « أفلوطين عند العرب ،
 ملاحظات على شذرة جديدة من الترجمة الموسّعة العربية للتّساعات » (من ص ٢٦٣ إلى
 ص ٢٩٥ من « مضبطة المعهد المصري ») . وقد انتشر پاول كراوس في سبتمبر سنة ١٩٤٤
 قبل أن يتمكن من إخراج هذا الكتاب الذي وعد به ؛ ولم نجد في أوراقه بعد وفاته —
 وهي محفوظة بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة — ما يدل على أنه أنجز هذا الكتاب
 الموعود . ولعل انشغاله بمسألة الشعر العبري في أسفار الكتاب المقدس هو الذي صرفه عن
 هذا الميدان الذي كان خليقاً أن يأتي فيه بالأبحاث الممتازة الخصة . فكأن نظرية الشعر
 العبري في الكتاب المقدس — تلك النظرية الوهمية التي اندفع فيها بكل حماسة وبغير
 تحفّظ ولا أناة — قد كانت لعنةً مزهوجة : أصابته في صميم حياته ، إن صح ما يقال إن
 إخفاقه في إثباتها كان من دواعي ضيقه بالحياة مما دفعه إلى الانتحار ، وإن كنا نحن لسنا
 من هذا الرأي بل نرى أن انتحاره كان لأسباب سياسية عنيفة ؛ وأصابته في عمله العلوي في
 ميدان الترجمات العربية عن اليونانية ، وبخاصة ما اتصل منها بالأفلاطونية الحديثة .

في هذا البحث يكشف پاول كراوس — بعد أن استعرض استعراضاً سريعاً جداً
 يكاد لا يتجاوز ذكر الأسماء والأبحاث في كتاب « أثولوجيا » وأثره في الفلسفة الإسلامية —
 عن شذرات وردت في المخطوط رقم ١١٧ حكمة بمكتبة تيمور بدار الكتب المصرية
 (ص ٢ — ص ١٥) بعنوان « رسالة في العلم الإلهي » للشيخ الفاضل العالم الزاهد أبي
 نصر الفارابي . قرأها فشك في نسبتها إلى الفارابي : لا لأن الآراء الواردة فيها لا يمكن
 أن تنسب إلى الفارابي الذي عالج في كتّاب لا شك في صحة نسبتها إليه مثل « المدينة الفاضلة »
 مسائل الواحد والكثير وصدور الموجودات والجواهر الأفلاطونية الحديثة (النفس ، العقل الخ)

Paul Kraus : "Plotin Chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment (١)
 de la paraphrase arabe des *Ennéades*" in *Bulletin de l'Institut d'Égypte* t XXIII, Session
 1940-1941; Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1941;
 pp. 263-295.

بطريقة لا تختلف كثيراً عما في مضمون رسالتنا هذه — ، ولكن لأن أسلوب الفارابي أشد إيجازاً، وهو خالٍ من كل تزويق وتكرار ، وليس فيه شيء من الغموض الذي يشعر به القارئ لهذه الرسالة . ومن ناحية أخرى وجد في « رسالة العلم الإلهي » هذه طائفة كبيرة من الاصطلاحات لا يجدها المرء عند الفارابي، اصطلاحات تذكر بلغة « أثولوجيا أرسطاطاليس » .

« وكم كانت دهشتي — هكذا يقول كراوس — حينما تبين لي أن هذه الرسالة المنسوبة إلى الفارابي ليست إلا تلخيصاً موسعاً paraphrase يتفاوت دقةً لمستخلصات منتزعة من التساع الخامس من « تساعات » أفلوطين ! وزاد من أهمية هذه الرسالة أنه ليس من بين الشذرات الأفلوطينية الواردة فيها شذرة وردت في « أثولوجيا أرسطاطاليس » . وهكذا فإن « رسالة العلم الإلهي » تقدم شاهداً جديداً على التأثير — غير المقرون باسمه — الذي كان لمؤلفات أفلوطين في تاريخ الفكر العربي » (ص ٢٨٠ — ص ٢٨١) .

ثم أورد بعد هذا لوحة نظائر بين فقرات « رسالة العلم الإلهي » وبين نص « التساعات » هكذا :

رسالة العلم الإلهي	التساعات	رسالة العلم الإلهي	التساعات
١٣٥ — ٤٨	١٣ — ٩٥ (مع حذف)	١٣٥ — ٤٨	١٣ — ٩٥ (مع حذف)
١٩ — ٥٢	١٦ — ١٧ (٤ — ٧)	١٩ — ٥٢	١٦ — ١٧ (٤ — ٧)
٢ — ٥٣	٢١ — ١٨	٢ — ٥٣	٢١ — ١٨
٣ — ٥٤	٢٧ — ٢٢	٣ — ٥٤	٢٧ — ٢٢
٤ — ٥٥	الحذف	٤ — ٥٥	الحذف
٥٦ — ؟	٢٨ — ٣٠	٥٦ — ؟	٢٨ — ٣٠
٥٨ — ٥٧	٢١ — ٤٠	٥٨ — ٥٧	٢١ — ٤٠
٥٩ — ٢١	٤١ — ١٣	٥٩ — ٢١	٤١ — ١٣
٦٣ — ٦٠	بإيجاز	٦٣ — ٦٠	بإيجاز
٦٦ — ٦٤	٤٦ — ٤٢	٦٦ — ٦٤	٤٦ — ٤٢
٦٧ — خلاصة خاتمة الفصل ٦	٤٧ — عنوان ٣٥	٦٧ — خلاصة خاتمة الفصل ٦	٤٧ — عنوان ٣٥

١٥٧ - ١٦٥ هـ ١٤ (١ - ١٩) إيجاز	٧٨ - ٦٨	٧ - (١ - ١٩)
١٦٦ - ١٦٨ هـ ٢ (١ - ١٢)	٨١ - ٧٩	٣٥ - ٢٦ () -
١٦٩ - ١٧٩ هـ ٢ (١٣ - ٤٠) بإيجاز	٨٧ - ٨٢	٨ - (١ - ١١)
١٨٠ - ١٨١ هـ ٥ ٢ - (إيجاز)	٨٨	٨ - (٢٤ - ٣٧) بإيجاز
١٨٢ - ١٠٩ هـ ٤ (١٢ - ٣٥)	٩٢ - ٧٩	٨ - (٣٨ - ٤٨)
(إيجاز)	٩٣ - ٩٦ (٩٧) ٩ - (١٥ - ٢٢)	
١٩١ - ١٩٢ هـ ٥٧ (١١)	٩٨ - ١٠٤	٣٨ - ٢٥ () -
١٩٣ هـ ٦ (٢٧ - ٢٨)	١٠٥ - ١١٢	١٢ - (٢٥ - ٣٨)
١٩٤ هـ ٨ (٢٦) ؟	١١٣ - ١٢٠	١٢ - (٤٠ - ٥١)
١٩٥ - ٢٠٢ هـ ٩ (٢٧ - ٣٩)	١٢١	١٣ - الاستهلال
٢٠٣ - ٢١١ هـ ١٠ (١ - ١٨)	(إيجاز)	
٢١٢ - ٢١٨ هـ ١١ (٥ - ٢٠)	١٢٢ - ١٣٢	١٣ - (٦ - ٢٦)
إيجاز	١٣٣ - ١٣٨	١٤ - (إيجاز)
٢١٩ - ٢٢١ (٢٢٢) ١٢ - (١٤ - ٢٠)	١٣٩ - ١٤٣	١٥ - (١ - ٩)
٢٢٣ هـ ١٢ (٣٧ - ٣٩)	١٤٤ - ١٤٨	١٥ - (إيجاز)
٢٢٤ - ٢٢٨ هـ ١٣ (مختصر آ)	١٤٩ - ١٥٣	١٦ - (٨ - ١٦)
٢٢٩ - ٢٣٤ هـ ٩ ١ (مختصر آ)	١٥٤ - ١٥٥	١٦ - تلخيص
٢٣٦ - ٢٣٩ هـ ٢ (١٩ - ٢٨)*	١٥٦	باقى الفصل (
		عنوان التساع هـ ٤

وأعداد الرسالة هنا هي أرقام وضعها كراوس لكل جملة من جل «رسالة العلم الإلهي».

ثم نشر ثلاثة مقتطفات هي § ١ - ٤ § ١٥٦ - ١٦٢ § ٢٠٣ - ٢٠٦

(٥) في هذا الجدول : هـ = التساع الخامس من تداعات أفلوطين ، والرقم بعده يشير إلى رقم الفصل من الفصول التسعة التي يشملها التساع ، والرقم بعده يشير إلى رقم الفترة في داخل الفصل ؛ والأرقام بين قوسين تشير إلى عدد الأسطر في كل فترة - وذلك كله بحسب نشرة برييه Brébier في مجموعة Les Belles-Lettres بباريس سنة ١٩٢٤ - سنة ١٩٣٦ في ٧ مجلدات .

٢٠٩ - ٢١١ أرقعها بترجمة ، وأرفق كل ترجمة بالنص اليوناني المناظر لها في «التساعات» ثم أبدى بضع ملاحظات يقارن فيها بين الترجمة العربية والنص المناظر اليوناني .

ولخص رأيه في موضوع هذه الشذرات الجديدة فقال : إن الترجمة العربية ليست حرفية أبداً . وإلى جانب الترجمات اللاتينية ، هناك طائفة من المواضع تكفي بتلخيص الأصل اليوناني بكل إيجاز . ومن جهة أخرى نشاهد توسعات للشرح وتفسيرات غالباً اعتباطية واستطرادات ، وحواشي وشروحا يبدو منها لأول وهلة أن أساس هذه الترجمة أصل يبعد جداً عن النص اليوناني لكتاب «التساعات» ؛ ولكن النظرة الفاحصة تبين أن هذه الشروح والحواشي والاستطرادات إنما جاءت من عند واضع التلخيص نفسه . وعلى غرار سائر المترجمين العرب ، يميل واضع التلخيص إلى الترجمات المزدوجة ، وذلك بأن يترجم اللفظ اليوناني بكلمتين عربيتين . والأخطاء البيئية العربية وسوء الفهم يمكن كل هذا أن يفتر — على الأقل جزئياً — بافتراض ترجمة سريانية وسيطة بين الأصل اليوناني وهذه الترجمة العربية . وفي كل هذه الخصائص تتفق رسالة « في العلم الإلهي » مع كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » : فوسائل الأسلوب واحدة ، والاصطلاحات المستخدمة في كلا الكتابين واحدة كذلك . وهذا يؤذن قطعاً بأن مترجم الشذرات الأفلوطينية الواردة في « رسالة العلم الإلهي » هو بعينه مترجم « أثولوجيا » ، أعني عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحنصلي ، معاصر الكندي ، وقد عاش قبل الفارابي — المزعوم أنه مؤلف « رسالة العلم الإلهي » — بقرابة قرن من الزمان .

ثم يسوق كراوس شواهد على هذا الاتفاق في المصطلح لتأييد ما ذهب إليه .

والنتيجة الخطيرة في اكتشاف كراوس هذا هي أنه قد تُرجم (أو لخص وترجم) إلى العربية من « تساعات » أفلوطين أكثر مما تضمنه نص « أثولوجيا » ، وإن كنا لا نزال في نطاق التساعات الثلاثة الأخيرة ، لأن هذه المواضع الجديدة مأخوذة كلها من التساع الخامس بينما « أثولوجيا » مأخوذة من التساعات : الرابع والخامس والسادس . وبمقارنة ما انتزعه كلاهما من التساع الخامس نجد :

« رسالة العلم الإلهي »

« أثولوجيا »

فصل ١ بنود ٣ (٧ — ٢٣)

٤ (١ — ٤١)

٥ (١ — ٦ ، ٢٠)

١١ (١ — ١٢ ، ١٠)

١٢ (١٢ — ٢٠)

فصل ٢ بنود ١ (١ — ٢ ، ٢٤)

فصل ٣ بند ١ (تلخيص) ، ١ (١٩ — ٢٣)

وعنوان الفصل

٢ (٢ — ٣ ، ٧ — ٩)

٣ (٤٣ — ٤٤)

٤ (١ — ١٤ ؛ ١٨)

٥ (٢١ ؛ ٢٩ — ٣٩)

٦ (٢٨ — ٣٤)

٧ (١ — ١٩ ؛ ٢٦ — ٣٥)

٨ (١ — ١١ ؛ ٢٤ — ٣٧ ؛ ٣٨ — ٤٨)

٩ (١٥ — ٢٢)

١١ (١ — ١٠)

١٢ (٢٥ — ٣٨ ؛ ٤٠ — ٥١)

١٣ (استهلال ؛ ٦ — ٢٦)

١٤ (بإيجاز)

١٥ (١ — ٩) (تلخيص)

١٦ (٨ — ١٦) (وخلاصة بقية الفصل)

فصل ٤ بند ١ (١ — ١٩) والعنوان

۲ (۱ - ۱۲ یا مجاز : ۱۳ - ۴۰)

فصل ۵ بند ۲ - ۳ (موجزاً)

۴ (۱۲ - ۳۵ ، مختصراً)

۵ (۷ - ۱۱)

۶ (۲۷ - ۲۸)

۸ (۲۶ ؟)

۹ (۲۷ - ۳۹)

۱۰ (۱ - ۱۸)

۱۱ (۲۵ - ۲۰ موجزاً)

۱۲ (۱۴ - ۲۰ ؛ ۳۷ - ۳۹)

۱۳ (موجزاً)

فصل ۸ بند ۱ (۱ - ۴۰)

۲ (۱ - ۴۶)

۳ (۱ - ۳۶)

۴ (۱ - ۷)

۱۰ (۲۴ - ۴۶)

۱۱ (۱ - ۳۹)

۱۲ (۱ - ۲۶)

۱۳ (۱۲ - ۲۲)

فصل ۹ بند ۱ (مختصراً)

۲ (۱۹ - ۲۸)

۳ (مع الحذف)

۴ (۲ - ۷)

۶ (۱ - ۱۰)

- ٧ (بأكمله ، مع بعض الحذف)
 —
 ١٠ (١٧ — ٢١)
 —
 ١١ (٢٤ — ٤)
 —
 ١٣ (١٤ — ١٩ بإيجاز)
 —
 ١٤ (١١ — ١)

ومن هذه المقارنة يتبين أن « رسالة العلم الإلهي » استخلصت من أربعة فصول من التساع الخامس ، بينما ما ورد في « أثولوجيا » من هذا التساع لم يستخلص إلا من ثلاثة فصول ، وليس بينهما شيء مشترك . ومن هنا يتبادر إلى الذهن السؤال التالي :

لِمَ لا تكون « رسالة العلم الإلهي » قسماً من « أثولوجيا » ؟

هذا فرضٌ شديد الإغراء ، لأن التشابه — كما بين كراوس — في الأسلوب والمصطلح وطريقة التلخيص بارزٌ جداً بحيث يدعو إلى الظن بأن شخصاً واحداً هو الذي صنع كليهما : « أثولوجيا » و « العلم الإلهي » .

لكن يضعف هذا الفرض أن الكلام متنسق في هذه المواضع من « أثولوجيا » التي تلخص التساع الخامس بحيث لا يشعر المرء بنقص طويل مثل هذا الذي تمثله « رسالة في العلم الإلهي » . على أن هذا لا يمنع من أن تكون هذه الرسالة فصلاً قائماً برأسه في « أثولوجيا » ثم أُفرد على حدة فكان هذه الرسالة . ولو كان فيما اقتبسه المؤلفون من « أثولوجيا » شيء مأخوذاً من رسالتنا هذه ، لأمكن حل المسألة بطريقة حاسمة .

فهذه النصوص الجديدة تزيد من مشاكل كتاب « أثولوجيا » ولا تقدم في حله شيئاً ؛ إنما خطورتها — كما قلنا — في بيان أن ما استخلص من « تساعات » أفلوطين وترجم إلى العربية أكبر كثيراً مما كان يظن .

١٠ — وقبل بحث كراوس هذا بأربع سنوات قام بول^(١) هنري ، الراهب اليسوعي

Paul Henry : "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", (١)
 Académie Royale de Belgique. *Bulletin de la classe des Lettres*, t. XXIII, 6, Séance
 du 7 Juin 1937. Bruxelles, 1937.

البلجيكي ، يبحث بعنوان « نحو استرداد التعليم الشفوي لأفلوطين » نُشر في « مضبطة الأكاديمية الملكية في بلجيكا » قسم الآداب (المجلد ٢٣ : ٦ ، جلسة ٧ يونيو سنة ١٩٣٧ ص ٣١٠ — ص ٣٤٢) حاول فيه إثبات أن كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » يمثل التعليم الشفوي لأفلوطين الذي سجله تلميذه أمليوس Amélius وأنه تبعاً لهذا أسبق من « التساعات » التي نشرها فرفوربوس . ولعل « أثولوجيا أرسطاطاليس » أن يكون قسماً ، لعله الأول من المقالات المائة التي يتألف منها « تمايقات المجالس » Σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν ، وهي النص الكامل لبعض محاضرات أفلوطين سجله تلميذه أمليوس .

حَلَّ بول هنري كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » فوجده يتألف من ثلاث قطع متمايزة : (١) مقدمة : الجزء الأول منها منحول انتحالا فاضحاً : فيه يُصوّر « أثولوجيا » على أنه تنمة لـ « لميتافيزيقا » . وهذه المقدمة الأولى من عمل الكندي ، وأسلوبها يخالف أسلوب سائر الكتاب .

(٢) جدول فيه ذكر « رموس المسائل » التي يقال إنها بحثت في كتاب « أثولوجيا » وقد رأى فيه الباحثون في اليونانيات شذرة من Κεφάλαια καὶ Ἐπιχειρήματα لفرفوربوس (= الرموس والمسائل) والدليل على هذا أن العنوان واحد : « الرموس » و « المسائل » في اليوناني ، و « رموس المسائل » في العربي . وثانياً لقوله : « تفسير فرفوربوس الصوري » . وثالثاً وخصوصاً لأسباب باطنة يؤيدها ما نعرفه عن « الملاحقات » « والمسائل » عند فرفوربوس وغيره . فهي تبدأ بقوله : « في » περὶ و « أن » ὅτι ، أو باسم . وهي موجزة جداً ، وعديدة ، وتتوالى في غير ترتيب ، وأحياناً تتكرر ، وأحياناً أخرى تتضمن تفصيلات لا توجد في « التساعات » مثل الإشارة إلى « محاورات » أفلاطون . ورموس المسائل هذه تتابع خطوة خطوة نصّ المقالة الرابعة من التساع الرابع ؛ ولا صلة لها بباقي كتاب « أثولوجيا » .

(٣) نص « أثولوجيا » : ويتألف من عشرة مياصر تتفاوت في الطول ، وفي داخل بعضها عناوانات فرعية . من مؤلف هذا النص ؟ رأى المستشرقون عامة أنه من عمل تلميذ مباشر لأفلوطين ، لم يحدوا من هو ، بل تركوا أمر ذلك لعلماء اليونانيات . ولما أثبت فالنتين روزه أنه فيما عدا عشرين صفحة تقريباً فباقي النص « مأخوذ » من « التساعات »

اجتمع الرأى على تحديد حقيقة « أثولوجيا » : وهى أنه مجموع مؤلف من مستخلصات ، أو ترجمة موسّعة paraphrase لفصول من أفلوطين . أما العلماء المتخصصون فى دراسة أفلوطين فقد جعلوا تاريخ « أثولوجيا » متأخراً عن ذلك ؛ ولم يروا فى النص العربى فائدة إلا فى كونه شاهداً أقدم من أقدم المخطوطات الباقية لدينا ، ولهذا جاء فولكن منذ سنة ١٨٨٤ فاستعان به فى تصحيح أو إكمال النص اليونانى فى المواضع التى رآها ناقصة أو محرّفة .

وبعد هذا البيان لمضمون كتاب « أثولوجيا » يسوق الأب هنرى الحجب التى تؤيد ما يذهب إليه من كون هذا الكتاب يمثل المحاضرات الشفهية التى ألقاها أفلوطين وسجلها تلميذه أليوس ، قبل أن يحرر فرفوربوس نص « التساعات » . ونستطيع تلخيص حججه كما يلى :

(١) أسلوب « أثولوجيا » أسلوب محاضرات شفوية ، لأنه مسهب متدفق ثرثار ، لا يخلو من التكرار والترديد ، ولهذا عاب عليه فولكن أنه كثير الكلام loquacitas . وهذا الإسهاب والترديد ليس من شأن من يلخص ، فالتلخيصات تكون موجزة جافة فقيرة اصطلاحية ؛ بل هو من شأن المحاضر الذى يتدفق فى الكلام ليوضح المعانى لاسامعين . كما أن « أثولوجيا » يتضمن تفسيرات صحيحة ، أخطأ فولكن فى سخريته منها ؛ فهذه التفسيرات لنصوص غامضة فى « التساعات » تشهد بنفوذ إلى أسرار مذهب أفلوطين لا يمكن أن يبلغ إليه غير أفلوطين نفسه . وثبت خاصية أخرى تميز « أثولوجيا » وهى صناعته الجدلية التى تثير الشكوك ثم ترد عليها . فكثير من فقرات « أثولوجيا » تبدأ هكذا : « ولعل قائل يقول ... » (ص ٦٥) ، « فإن قال قائل » (ص ١٥٢) « فإن سأل سائل وقال ... » (ص ١١٢) — ثم يجيب عن الشك المثار بقوله : « ... قلنا » ، « ونقول ... » (ص ٩٨) ، وأحياناً يرد الشك فى معرض المباحكة والمراء فيبدأ الفقرة هكذا : « فإن ايج أحد فقال ... — قلنا » (ص ١٠٧) ؛ والكتاب كله ملى بهذا الطابع الجدلى المثير للشكوك تتلوها الحلول . — أما فى « التساعات » فالحوار وهى . فهو فى المحاضرات الشفوية طبيعى ، أما فى الكتابة فهو مصطنع . وماعلى المرء إلا أن يدرس صفحات ونظائرها فى « أثولوجيا »

و « التساعات » ليتبين له في التوّ أن النصوص يمكن أن يميز فيها بين « شكوك » و ἀπορίαι و « حلول » λυσεις .

(ب) الأخبار الواردة إلينا عن خصائص التعليم الشفوى لأفلوطين تتفق مع خصائص « أنولوجيا » . فالنورخون والنقاد يبرزون أربع خصائص لهذا التعليم الشفوى :

(أولاً) قلة الإحكام والإيجاز ؛

(ثانياً) إهمال أفلوطين في وسائل التعبير عنده ، لأنه كان أحرص على المعنى منه على اللفظ ؛

(ثالثاً) الحرص على إثارة الشكوك توطئة لوضع حلول لها مما أضفى على تعليمه طابعاً جديلاً شكوكياً Aporistique ؛

(رابعاً) التدقيق في إثبات النصوص التي يشرحها أو ينقل عنها ؛ ولهذا نرى في « أنولوجيا » أنه أحياناً يقبع « النص المنقول » عنه بدقة وحرفية أكثر مما تفعله « التساعات » . وهذه الخصائص بارزة جداً في كل صفحات « أنولوجيا » ، مما يشهد أنه قام على أساس تعليم شفوى قيده أحد التلاميذ .

(ج) أربع مصادقات : (الأولى) أن « تعليقات المجالس » جمعها أمليوس بناء على طلب ربيبه هوستليانوس هاسوخوس الأقامي ، وإلى أقاميا لجأ أمليوس لما تشتت شمل مدرسة أفلوطين ، وأقاميا على نهر العاص ، كما أن حُص على نهر العاص ولا تبعد إلا بضع كيلومترات عنها ، وابن ناعمة مترجم « أنولوجيا » حصى . — ولكن نلاحظ نحن أن هذه المصادقة لا تفيد شيئاً أبداً .

و (الثانية) أن المحاضرات الوحيدة التي نجد نصها في تعليقات أمليوس هي تلك التي أُلقيت قبل سنة ٢٦٨ ميلادية ، وهي السنة التي فيها غادر أمليوس روما إلى أقاميا . ومن جهة أخرى نجد أن المقالات الموازية لمحاضرات « أنولوجيا » كتبت كلها قبل ذلك التاريخ وتنسب كلها إلى السنوات الأولى من نشاط أفلوطين العلمى . أما في « التساعات » فإن فرفوريوس لم يحسب حساباً لأى ترتيب تاريخى للمقالات .

و (الثالثة) أننا نجد في نسخة قديمة سابقة على « التساعات » — وفيها قسم من نشرة

أميليوس — أن رسالته « في بقاء النفس » مقسمة إلى قسمين ؛ وفي « أثولوجيا » نرى المقالة نفسها مؤلفة من عدة شذرات . وفرفور يوس يقول لنا إن أفلوطين لم يضع عناوانات لرسائله هذه ، وأن كل واحد يعنونها بخلاف الآخر . ثم يسرد العناوانات الرائجة فيعدد عناوانات للواحدة وعشرين رسالة الأولى التي نشرها أمايوس . فن التشابه بين عناوانات أميليوس وبعض عناوانات « أثولوجيا » يمكن أن تستنتج صلة بينهما .

و (الرابعة) أنه في الميمر الرابع من « أثولوجيا » (ص ٦١ من نشرتنا هذه) يشير المؤلف إلى « كتابا الذي سميناه « فلسفة الخلاصة » ، لأن الموضوع الذي يبحث فيه في هذا الموضع ليس للعامة الذين لا يستطيعون الارتفاع إلى الجلال المقبول . وقد رأى فولسكن في هذا إشارة إلى Φιλοσοφία ἐσωτερική لأرسطوطاليس ، تناظر الإشارة الواردة في المقدمة إلى كتاب « الميتافيزيقا » وأنها مقحمة إلى جانب غيرها من العبارات للإمعان في تزيف نسبة « أثولوجيا » إلى أرسطوطاليس . ولكن هنرى يرى أن هذا غير صحيح ، لأن الإشارة الواردة هنا في « أثولوجيا » لها نظير تماما في التساع الخامس ، المقالة الثانية (فصل ٢ س ٤٥) حيث يقول أفلوطين . « وأقولنا في هذا الموضوع لا تتوجه بها إلى الناس كافة Διὸ οὐδὲ πρὸς πάντας οἱ περὶ τῶν τοιούτων λόγοι . ونحن نعلم أن أمونيوس وأفلوطين كانا حريصين على الضن بالفلسفة على غير أهلها . وأفلوطين قد ضن بالمقالة الثانية من التساع الخامس ، ولهذا فإن فرفور يوس لم يضع على هامشها « خلاصات ومساثل » ، كما فعل بالنسبة إلى سائر المقالات .

ومن هذه المصادقات الأربع يريد بول هنرى أن يتوسم الصلة بين محاضرات أفلوطين وبين « أثولوجيا » .

(٥) والحجة الرابعة التي يسوقها بول هنرى مستمدة من ترتيب مياصر « أثولوجيا » وما فيه من عناوانات . فبعض هذه العناوانات جيد بلخص موضوع الميمر ، والبعض الآخر له مظهر العناوانات الفرعية ، ولعلها قديمة ، وتماثل الحواشى المؤذنة بالمقررات التي وُجِدَتْ في النسخة الأم البيزنطية لكتاب « التساعات » فلو نظرنا في هذه العناوانات ، وفي الأقسام التي قَسِم إليها « أثولوجيا » وقارنا ذلك بالمواضع المناظرة في « التساعات » ، كنبا أمام قرابة

عشرين قطعة أصلية جمعت ورتبت جمعاً وترتيباً صناعياً قام بهما أحد الجامعين . والبحث التحليلي التفصيلي في هذا يكشف لنا عن كيفية الانتقال من التعليم الشفوي إلى المكتوب . وسنرى حينئذ أن كل قطعة من هذه القطع لها إغتهلال وخاتمة يلائمها ، وأن كلا منها يؤلف وحدة تامّة متناسقة ؛ وبالجملة فكل منها محاضرة مستقلة ؛ وإن ارتبطت محاضرة بأخرى . ولو حسبنا كلاً حسب طولها ، لكان كل منها يستلزم إلقاءه ساعة — فيما يتصل بثلاثي هذه القطع العشرين ؛ ولكن منها أربع تستغرق نصف ساعة ، ثم اثنتان صغيرتان جداً . — وهنا نرد على الاحتجاج بالعنوانات ، بأن هذه العنوانات توجد في قليل من مخطوطات أثولوجيا ، بينما الغالبية الكبرى لاتذكرها . مما يرجح عندنا أنها ليست من أصل الترجمة كما وضعها ابن ناعمة وأصلحها الكندي .

وينتهي الأب هنري إلى القول بأن ما لدينا في « أثولوجيا » هو الصورة الباقية لما قيده أمليوس من محاضرات أستاذه أفلوطين ، وقد قيده بحسب ترتيبه في الإلقاء . وهذه الصورة ليست كما كانت في أصل أمليوس ، لأن الكندي « أصلحه » ، فعدّل وأضاف ؛ ولو بقي ما ترجمه ابن ناعمة دون إصلاح الكندي ، لكان لدينا النصّ الأصلي كما سجّله أمليوس ، لأن ابن ناعمة ترجمه بأمانة كما هو . فلهل « أثولوجيا » أن يكون قسماً ، لعله الأول ، من تعليقات أمليوس المائة ؛ وهذا القسم يمثل ربع الكتاب الأصلي (التعليقات) أو خمس (ص ٣٣٤ = ٢٧ من المستخرج) .

وبحث الأب بول هنري هذا لا شك في أنه طريف مليّ بالأفكار اللامعة ، إلا أنه أوغل في الفروض والنظرات الوجدانية منه في التحليل التاريخي المؤيد بالشواهد . ولهذا ستظل نتائج بحثه هذه أقرب إلى الأفكار الموحية منها إلى النتائج العلمية الدقيقة . ذلك أنه لا يستطيع أن يثبت بالشواهد والأسانيد التاريخية شيئاً مما يذهب إليه هنا

* * *

١١ — ولهذا هوجم رأى الأب هنري من هذه النواحي التاريخية . ومن الذين هاجموا — وهو رفيقه في النشرة الجديدة^(١) — هانز رودلف اشقيتسر في مقالة له ضمن « دائرة

معارف بولى فيسوسفا » (المجلد ٢١ ، سنة ١٩٥١) . وفى هذا المقال الذى يكون قسما من مادة « أفلوطين » Plotinos فى دائرة المعارف المذكورة (ص ٤٩٩ — ص ٥٠٨) استعرض — بإيجاز — الأبحاث والنشرات التى دارت حول « أنولوجيا » ، ثم قدّم لوحة مقارنة تفصيلية بين « أنولوجيا » والمواضع المناظرة فى « التساعات » ؛ وعرض رأى الأب بول هنرى ثم أبرز الحجج المعارضة لهذا الرأى ؛ ولكى يبرز هذه الحجج بأن بدأ قدم جدولا مسلسلاً بحسب الترتيب الحالى لكتاب « التساعات » والمواضع المناظرة له فى « أنولوجيا » (أى عكس الجدول السابق) وتبين له من خلال هذه المقارنة أن « أنولوجيا » كما هو لدينا الآن لا يتبع ترتيب « التساعات » ولا الترتيب التاريخى (بحسب « حياة أفلوطين » لفرفوربوس فصل ٤ — ٦) ؛ فبعض مقالات أفلوطين فصل ومزق عن موضعه ولا يمكن الربط بين هذه المواضع الممزقة فى « أنولوجيا » إلا بتعب شديد . ورغم ذلك يرى المرء للوهلة الأولى أن هذا الاختيار غير ممكن دون أن تكون التساعات قد نشرت (أعاد جمعها ونشرها فرفوربوس) . والنظائر بين « التساعات » وبين « أنولوجيا » تقتصر على التساعات الرابع والخامس والسادس ؛ ونحن نعلم أن تقسيمات « التساعات » من وضع فرفوربوس (٥٠٦) ، ويسوق عدة مواضع ينتهى منها ومن غيرها من الأسباب التى عرضها من قبل تفصيلاً فى مقال له فى مجلة Rheinisches Museion XC,223 ff إلى هذه النتيجة وهى أن « التساعات » سبقت النص اليونانى الذى عنه نُقل « أنولوجيا » — وهذا يناقى النتيجة التى انتهى إليها بول هنرى من قبل وهى أن « أنولوجيا » تمثل محاضرات أفلوطين كما قيدها تلميذه أمليوس ، وكان ذلك قبل جمع فرفوربوس ، ونشره لكتاب « التساعات » بوقت غير قصير .

وبالجملة ، فإن آراء الأب بول هنرى لا تزال بمعزلٍ عن التأييد .

* * *

١٢ — والخطوة الأخيرة فى هذا التطور الطويل لمشاكل « أنولوجيا » هى نصوص أفلوطين التى نشرها روزنتال فى مجلة *Orientalia* (ج ٢١ كراسة ٤ سنة ١٩٥١ ، ج ٢٢ كراسة ٤ سنة ١٩٥٣ ، ج ٢٤ كراسة ١ سنة ١٩٥٥) وهى تشمل :

(١) شذرات وردت في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي في مكتبة بودلى بأكسفورد
 (ب) شذرات وردت في « صوان الحكمة » لأبي سليمان الدجستاني (عن مخطوط
 المتحف البريطاني رقم ٩٠٣٣ شرقي) ونظائر لها في « الملل والنحل » للشهرستاني في الفصل
 الخاص بـ « الشيخ اليوناني » .
 والأولى تتألف من ٢٢ شذرة ، وضع لها الجدول الآتي لمقارنتها بما يباينها في
 « التساعات » :

المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي	تساعات أقلوطين		النص
١	١	—	١
٢	٢	هـ : ١ : ٦ = (١٢ - ١٩) ٥ : ٣٢	٢
٣	٣	هـ : ١ : ٦ = (٢٥ - ٣٧) ٥ : ٢٢	٣
٤	٤	هـ : ١ : ٧ = (٢٣ - ٢٦) ٥ : ٢٤	٤
٥	٥	هـ : ٦ : ٤ = (١٦ - ٢٤) ٥ : ١١٦	٥
٦	٦	و : ٩ : ٦ = (٧ - ٥٠) ٦ : ١٧٩ - ١٨١	٦
٧	٧	—	٧
٨	٨	هـ : ١ : ٧ = (٤٠ - ٤٢) ٥ : ٢٥	٨
النص ب		د : ٧ : ١٨ = (٢٣) ٢٨ - (٢٢) ٤ : ٢٠٠ وما يتلوها	
النص ج ١		د : ٥ : ١ = (٣ - ١٠) ٤ : ١٥٥	
٢		[د : ٥ : ١ = (١٧ - ٢٦) ٤ : ١٥٥ الخ]	
٣		د : ٥ : ٢ = (٣٣ - ٤٨) ٤ : ١٥٧ الخ	
٤		د : ٥ : ٤ = (٢ - ٤) ٤ : ١٦٠ الخ	
النص د ١		د : ٥ : ٦ = (١١ - ١٣) ٤ : ١٦٣	
٢		د : ٥ : ٧ = (١٣ - ١٧) ٤ : ١٦٤	
النص هـ ١		د : ٤ : ٢٨ = (١٠ - ١٣) ٤ : ١٣٠	
٢		د : ٤ : ٢٨ = (١٥) ٤ : ١٣٠	
النص و ١		—	

المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى	تساعات أفلوطين
٢	—
٣	—
٤	٢٣ : ٧ : ٥ (١٠ - ١٥) = ٢٦ : ٩٥ بربيه

ومن هذه النصوص :

(١) النص ١ : ٢ ورد في « أثولوجيا » ص ١١٤ س ٧ — س ١٤ (من نشرتنا هذه)

(٢) النص ب ورد في « أثولوجيا » ص ٤٦ س ٨ — ص ٤٨ س ٨ + ص ٤٩ س ١١ — ١٤ (من نشرتنا هذه) .

وبعد أن استعرض روزنتال بضعة أبحاث في موضوع « أثولوجيا » و « الشيخ اليونانى » انتهى إلى النتائج التالية :

(أولاً) أنه أصبح من الثابت — يقيناً الآن — بعد ورود هذه الفقرات الجديدة منسوبة إلى « الشيخ اليونانى » ، وهى فى الوقت نفسه مأخوذة من « التساعات » لأفلوطين ، أن « الشيخ اليونانى » هو هو بعينه « أفلوطين » ولم يعد ثم مجال أبداً للتشكيك فى هذه المعادلة :

« الشيخ اليونانى » = أفلوطين

(ثانياً) أن تمت مصدراً مشتركاً أخذ منه « أثولوجيا » كما أخذ منه صاحب هذه الشذرات الجديدة . والغريب فيما يتصل بالمواضع الواحدة الواردة فى كل من هذه الشذرات وفى « أثولوجيا » أن الصفحتين ما بين (٤٨ س ٨) وبين (٤٩ س ١١) الواردتين فى « أثولوجيا » وغير الواردتين فى شذراتنا لا تردان فى « التساعات » ؛ ولكن يكون من سبق الأمور أن يقال استنتاجاً من هذا أن هاتين الصفحتين إضافة من المؤلف أو الجامع لـ « أثولوجيا » وناشره اليونانى أو العربى .

والشذرات الثانية بعضها عن الشهرستانى وبعضها عن « صوان الحكمة » لأبى سليمان المنطقى السجستانى . وقد وضع لها الجدول التالى :

أفلوطين	الشهرستاني	السجستاني
	النص ز	النص ز : ١
	١	
	٢	
	٣	
	٤	
	٥	
د ١١٧ : ٤ = (٣١ - ٢٠) ١٦ : ٤ : ٤	٦	٢
د ١٠٥ : ٢٦ = (١٢ - ٦) ٣٢ : ٧ : ٧	٧	٣
د ١٠٥ : ٢٦ = (١٤ - ١٢) ٣٢ : ٧ : ٧	٨	٤
		٥
د ١١٨ : ٢٦ = (١٥ - ٩) ٤٢ : ٧ : ٧	٩	٦
	١٠	٧
د ١٩١ : ١٦ = (١٥ - ٩) ١١ : ٤ : ٤	١١	
	١٢	
	١٣	٨

و يلاحظ في المواضع المناظرة في « تساعات » أفلوطين أنها أخذت جميعا من نفس القسم من « التساعات » ، أعني التساعات الرابع والخامس والسادس . وهكذا نرى من جميع الشذرات الأفلوطينية التي بقيت لنا حتى الآن ، وعرفناها في العربة ، أنها كلها مأخوذة من التساعات الثلاثة الأخيرة . ولهذا أهميته الخاصة .

• • •

هذا وقد أضاف روزنتال إلى هذه النصوص الأفلوطينية الحقيقية نصاً آخر لرسالة عنوانها « رسالة للشيخ اليوناني في بيان عالمي الروحاني والجسماني » نشره في القسم الثالث من بحثه هذا (*Orientalia*, v. 24 fasc I. pp. 42 — 66) وظهر سنة ١٩٥٥ . وهذه الرسالة الصغيرة

ضمن مجموع رسائل عربية وفارسية في مكتبة بودلى بأ كسفورد تحت رقم ^(١) ٩٥ أو سلى Ms. or Ouseley وهو مخطوط ردىء جدا حديث ، مليء بالتحريفات ؛ ولهذا جاء في نشرة روزنتال مشحوناً بالتصحيف والنقص وسوء الترتيب ، وسقم التركيب ، بحيث لا يبين أحياناً كثيرة مما جعل الناشر يعتذر ، قائلاً إنه إنما يأمل من وراء نشرها إلى مناقشة الرسالة واكتشاف مواد جديدة . وقد قال عنها إن صلة مضمونها بما ورد عن الشيخ اليونانى فى المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى لا يمكن بيانها يقين . أما صلتها بكتاب « أثولوجيا » فلا شك فيها : ففى رقم ٣٢ (بحسب ترقيمه فى نشرته ص ٥٦ من المجلد المذكور من مجلة « أورينتاليا » ج ٢٤ ، سلسلة جديدة ، كراسة ١ سنة ١٩٥٥) نجد موضعاً يناظر نوعاً من المناظرة موضعاً شبيهاً جغرافياً فى « أثولوجيا » (ص ٧٥ س ١٦ وما يليه من نشرتنا هذه) . ويجب أن يلاحظ أن رقم ١٥ له ما يناظره فى *Ἀπομνημονεύματα* (= الذرائع) لفرغوريوس . على أن تمت مشابهاً أفلوطينية أخرى كثيرة فى هذه الرسالة وقليل جداً منها يبدو غير أفلوطينى . ولهذا نوحى — بكل احتياط طبعاً — باعتماد هذه الرسالة أيضاً على المصدر الأفلوطينى المشترك . أما تاريخ تأليفها ومكانه وطابعه الخاض فلا يزال يحيط به الغموض « (أورينتاليا » ج ٢١ ، سلسلة جديدة ، كراسة ٤ ص ٤٧٢ ، سنة ١٩٥٢) .

وقد قرأنا هذه الرسالة ، « رسالة الشيخ اليونانى فى بيان عالمى الروحانى والجسمانى » كما نشرها روزنتال قاتنيناً إلى ما يلى :

أن هذه الرسالة ليست منسوبة إلى الشيخ اليونانى على أنها له ؛ بل هى عرض موجز لآرائه قد قام به واضع الرسالة ووجهه إلى « شيخ » أشار إليه فى ختام الرسالة فقال : « ثم فخص هذا الرجل (يعنى « الشيخ اليونانى ») عن أشياء من أمور المنطق والاستقصات لم نر للشيخ إليه حاجة » (ص ٦٤ من نشرة روزنتال) . وواضع الرسالة يحقر الشيخ اليونانى فيقول عنه : « إن صاحب الكتاب (ونحن نرى أنه يشير إلى كتاب « أثولوجيا ») كثير

(١) راجع فهرست سخاو وابنيه برقم ١٤٢٢ (٢٢) ، Catalogue Sachau-Ethé No. 1422

التخليط ، وتناقض^(١) في عوارض النفس بين الرأي القديم والرأى المحدث ؛ وأما في جوهرها فهو^(٢) على الرأي القديم . وليس لحجاجة^(٣) أيضا نظامٌ وترتيب في أماكنه^(٤) التي يُحتاج إليها^(٥) فيها . إلا أنه ليس برجلٍ خسيس في العلم ولا غبي ، بل هو متوسط^(٦) مُشْرِفٌ على جمع كتب الحكماء في هذا الفن ، ومن أجل أنه لا ترتيب لكلامه نحتاج نحن أن^(٧) ننقل مما في وسط الكتاب أو في آخره إلى أوله ، وكثيراً مما في أوائله إلى آخره لتألف المعاني وتفهم . ثم يلخص آراءه في النفس ومصيرها من العالم الأول إلى هذا العالم وعودتها من جديد إلى العالم الأول ، وكيفية حلولها في الأجسام من حيوان ونبات ، وقوله إن الحياة بفيض على الحيوان من الكواكب ، وأن الأنفس واحدة بالنوع كثيرة بالشخص . ويتعرض لتناسخها وعنده أن بعض الأنفس أشرف من بعض بحسب قربها من عالم العقل وبعدها ، وأن ثمت نفوساً شريرة وأخرى حسنة السيرة ؛ والأولى يتواتر عليها الكون والفساد ، فأما الثانية فقلماً يعرض لها ذلك . والنفس واحدة من جهة العلو ، كثيرة من جهة تفرقها في الأجسام ، وليست النفس جسماً « ولا تفسد بفساد الجسم ، بل هي بعد فساد الجسم أشدُّ ثباتاً » (§ ١٣) . والأنفس الجاهلة هي التي اتسخت من الأبدان . والأنفس العاملة بالشر تمر في ضروب من التناسخ تقاسي فيها آلاماً وأهوالاً أزمنة طويلة (§ ١٦) ، « أما الأنفس العاملة بالخير على علم فإنها تفارق هذا العالم وترتقي إلى عالمها في أسرع وقت » (§ ١٧) . والتعليم تذكر ؛ والنفس لا تذكر أحوالها قبل وقوعها في البدن ، ولكن تذكر أحوالها بعد خروجها

(١) في المخطوط : وسافر — وقرأها روزنتال : وتناظر . ثم اقترح إصلاحها هكذا : « والتناقض > وهو < » ولا نرى وجهاً لهذا — بل نظن أن الأصل هو تناقض (الضاد تنطق طاء بحالة إلى الزاى مما أساء معه الناسخ السم والكتابة) ، وصواب رسمها كما أثبتنا .

(٢) في نسخة روزنتال : وهو — وهذا تحريف .

(٣) يصلحها روزنتال : لحججه — ولا داعي إليه .

(٤) في المخطوط : أماكنها .

(٥) يصلحها روزنتال : هكذا : إليها — ولا داعي إليه بل هو خطأ .

(٦) يريد روزنتال إصلاحها إلى : « متوسط » — ولا ندرى لماذا . بل الوارد هو الصحيح لأنه يقول : « مشرف على ... » أى واسع الاطلاع اطلع على جميع كتب الحكماء في هذا الموضوع .

(٧) في المخطوط : « عن » — وأصلحه روزنتال هكذا : « إلى » — والتعريف ظاهر إذ وضع

« عن » مكان « أن » .

من البدن (§ ١٨) ، فإذا صارت في حالها لا ترضى أن يخطر ببالها شيء مما في هذا العالم لحسنة ودنائه (§ ١٩) ؛ والعالم الأعلى لا ذكر فيه ، لأنه ليس فيه ماض ومستقبل ، بل « جميع الموجودات وصورها قائمة على حالة واحدة » (§ ٢٠) فهي تعيش في حضور دائم . ولكن لكي ترتفع لا تصعد مباشرة إلى العالم الأعلى بل تمر فتتعلق بالأجرام السماوية مدة (§ ٢٢) . « والكواكب لا تحتاج فيما تفعله في هذا العالم إلى روية وتفكر ، بل تفعله كفعل الصانع الحاذق الذي قد عرف الأفضل والأشرف » (§ ٢٤) « والمشتري من بين سائر الكواكب هو الذي جعل الله فيه قوة تدبير العالم والعناية به وحفظ أنواعه (§ ٢٥) . والجسد لا يحس ، بل النفس . والأرض ذات نفس ، إلا أن النفس فيها أحسن مما في الكواكب (§ ٢٧) ؛ و « حسن البصر في الكواكب أكثر ، وحسن اللمس في الأرض من حركة وحياة فإنما هو عن الأجرام السماوية ؛ وأما المناحس فن « قبل الأرض » (§ ٣١) . « وفي طبائع الأشياء التي في هذا العالم اتفاقات واختلافات يقع منها الجذب والدفع . والسر الحق إنما هو معرفة < تأثير ^(١) > هذه الأشياء بعضها في بعض ، وأما الكلام والرقي فإنما هي اتهام للناظرين أن ذلك الفعل العجيب إنما يكون بائتلاف تلك القوى واختلافها » (§ ٣٢) وإذا فارقنا الأرض « وصرنا في ذلك العالم الشريف واتصلنا بالنفس الكالية » عرفنا « مَنْ نَحْنُ ؟ ومن أين جئنا ؟ وإلى أين صرنا ؟ وأين كُنَّا » (§ ٣٣) . والله يسوس العالم سياسة عدل « فلن يفلت مسيء من عقوبته ، ولا يعدم مُحْسِنٌ مَثوبته » (§ ٣٥) . وكل الأشياء « إنما كانت من البارئ بمجوده . وأوّل متكوّن عنه هو الهيولى ، ثم العقل ، ثم النفس ، ثم الطبيعة ، ثم الجسم » (§ ٣٦) . والخير الأول هو الله (§ ٣٧) والأعلى علة الأدنى (§ ٣٨) . والخير الأوّل ، لم يزل موجوداً ؛ والخير الثاني هو العقل ، وقد أبدعه الخير الأول ؛ والخير الثالث هو النفس — وهكذا حتى تنتهي إلى الأجرام (§ ٤٠) . والبارئ تعالى هو الخير الذي بالفعل (§ ٤١) . وكل واحد من هذه الموجودات يشاق إلى الاتحاد بما فوقه ولذلك يتحرك ؛ وغاية لذته بلوغه ولزومه (§ ٤٢) .

وينبه النفس إلى أن هذا العالم ليس علمها شيثان : أحدهما وسخ الأجسام وقذارتها ، والثاني انحلالها وسيلاتها (§ ٤٤) .

ومن هذا العرض لمضمون هذه الرسالة تبين بكل وضوح أنها مجرد تلخيص سريع لما يتصل بالنفس ومصيرها في كتاب « أثولوجيا » ؛ ولا نكاد نجد فيها رأياً واحداً لا نجده مفصلاً في « أثولوجيا » . وهذا التلخيص لمغة واضع الرسالة وشيء من لغة الأصل ؛ ويلوح أيضاً أنه قرأ « الخير المحض ^(١) » لأن فيه ما قد يذكر بمواضع وعبارات من « الخير المحض » . ولا يظهر من عرضه هذا أبداً أنه ينقل كلامه بحروفه في موضع ، بل هو عرض من عند واضع الرسالة لا يتقيد فيه بنص أبداً ، لأنه رأى المادة غزيرة جداً في الأصل ، وهو يلخص في ورقات قليلة ، وهو أيضاً كما صرح في البدء لا يتقيد بترتيب الأصل ، لأنه رأى أن لا ترتيب لكلامه — وهذا وصف حق « لأثولوجيا » — ولذا ينقل « مما في وسط الكتاب أو في آخره إلى أوّله ، وكثيراً مما في أوائله إلى آخره لتألف المعاني وتُفهم » ، ولهذا السبب رأينا استبعاد هذه الرسالة من بين « أفلوطين عند العرب » لأنها لا تتضمن نصاً من نصوصه ، بل هي مجرد تلخيص حرّ بسيط للمواضع المتصلة بالنفس ومصيرها من كتاب « أثولوجيا » . ومن هنا أيضاً لا نرى وجهاً لما يذهب إليه روزنتال — بتحفظ واحتياط ، والحق يقال — من إرجاع هذه الرسالة إلى « المصدر الأفلوطيني » المشترك الذي استمد منه « أثولوجيا » وصاحب شذرات المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقى والسجستاني . فإننا لسنا هنا بإزاء كلام مستقل لأفلوطين ، بل مجرد تلخيص لـ « أثولوجيا » ، لا قيمة له إلا بوصفه تلخيصاً .

(٢) راجع نشرتنا له في « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ج ١ ص ١ — ص ٣٣ .

الترجمات اللاتينية لأثولوجيا

ترجمة بطرس نقولا من فانتسا

العنوان

Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritae

Theologia sive mistica Philosophia

Secundus Aegyptios

• Noviter Reperita et in Latinum Castigatissime

Redacta

١ - أولها : رسالة البابا X Leo Papa إلى فرنسكو روسيوس كتبها البابا في

١٥١٧ / ١٢ / ٣٠ .

٢ - وأورد بعد ذلك رسالة Franciscus Roseus إلى البابا في يناير سنة ١٥١٩

ذكر فيها كيف اكتشف وجود هذا الكتاب في مكتبة دمشق ، ولما كان لا يعرف العربية

فقد طلب من الطيب موسى روفاس Rovas - وهو يعرف العربية ويقيم في قبرس -

أن يترجمه إلى اللغة الإيطالية ؛ ثم طلب إلى بطرس نقولاوس Petrus Nicolaus ex Castella-

niis Faventino أن يترجمه إلى اللاتينية ترجمة نقية .

٣ - ثم يورد مقدمة يوجهها المترجم للقارىء يقول في أولها :

Franciscus Roseus Rhavenas lector studioso, ex inclita Damasci Bibliotheca in Italiam nuper advexi fidae vetustatis codicem cui titulus Theologia Aristotelis a Greca lingua pridem per Abenamam Saracenum in Arabam translatus. Quod opus diudicandum exhibitum fuisset Mose Roa interprete oratione iuxta Arabicum indigesta ac ob imperitiam latinitatis illiterate, quandoquidem maxime placuit ob sublimia theore-mata, praesertim autem quam plurimas sententias religioni Christianae unanimes : adversusque ipsios apprime conducibiles...

وفي هذه المقدمة يتحدث عن نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو ، ويرفض هذه النسبة .

ويحل هذه المشكلة بأن يقول إنه ورد في ذيجانوس لاثريوس من بين أسماء الكتب التي

ينسبها إلى فيثاغورس — كتاب بعنوان *mystica Philosophia Aegyptiorum* ؛ وإذن فالكتاب من تأليف فيثاغورس .

نم يتحدث عن موضوع الكتاب وعن فائدته .

٤ — ويتلوه ذلك فهرس جامع للكتاب *Index totius operis Theologiae sive*

Philosophiae mysticae Aristotelis بحسب الأقسام الواردة به وتشمل :

الكتاب	عدد الفصول
١	٧
٢	١٠
٣	٧
٤	٧
٥	٦
٦	٥
٧	١٠
٨	٩
٩	٦
١٠	١٩
١١	٤
١٢	٢٢
١٣	٨
١٤	١٥

نم يتلوه بفهرس أبجدي للموضوعات الواردة في الكتاب .

٥ — ويبدأ ترقيم الكتاب من الميم الأول ، ويقع في ٩٢ ورقة ، وعدد الأسطر في

الصفحة المملوءة ٣٢ سطراً .

ولا يوجد فيه حواشي ، وإنما تبدأ الفصول بذكر لما ورد فيها من موضوعات ، على نحو

مخالف لما سيفعله كار بنقيه في ترجمته المنقحة .

- ٦ - يلاحظ على ترجمة بطرس نقلاوس أنها أوجز وأقرب إلى الحرفية ، بينما ترجمة كاربنتييه متوسّعة في بسط العبارة ، مما جعلها لا تسير النص الذي نقلت عنه أصلا مسيرة الكلمة بالكلمة . هذا فضلا عن اختلاف الألفاظ الاصطلاحية بين كلتا الترجمتين .
- كما أن الفهارس الأبجدية للموضوعات مختلفة بين كلتا الترجمتين .
- ٧ - وردت خاتمة الطبع هكذا :

Excussum in Alma Urbium principe Roma apud
Iacobum Mazochium Romanae Academiae Bibliopola
Anno Incarnationis Dominicae. M. D. XIX
kl. Iunii. Pont. Sanct. D. N. Leonis X
Pont. Max. Anno eius Septimo

أى أنه طبع في سنة ١٥١٩ م وتوافق سنة ٩٢٥ هـ .

- ٨ - لما كانت رسالة البابا سنة ١٥١٧ ، فهذه السنة هي الحد الأعلى لتاريخ نسخ المخطوط العربي الذي على أساسه تمت الترجمة اللاتينية . ولا بد أن تكون هذه المخطوطة أسبق من سنة ١٥١٧ (= سنة ٩٢٣ هـ) بكثير ، دون أن نحدد أكثر من ذلك ، لأنه لم يرد في المقدمة للترجمة اللاتينية ما يشير إلى تاريخ هذا المخطوط العربي المنقول عنه .

- ٩ - حينما ورد في النص العربي (ص ١٤٥ س ٩ ديتريصى) قوله : « قد اتفق على ذلك رؤساء الفلاسفة . وقبيح أن يكون ... » - ترجمه المترجم اللاتيني عن نسخته العربية الأصلية هكذا : *ut convenerunt in hoc archisophoi Babiloniae, contrarium* : (ص ١٨٤ س ٦ من أسفل ويناظرها ص ٣٩ ا ب س ٤ كاربنتييه) . فن أين جاءت كلمة البابليين هنا ؟ إنها جاءت من الأصل العربي المنقول عنه .

وقد وردت كلمة *Babilonia* في موضع آخر من الترجمة اللاتينية (ص ٩٠ س ١٦)

هكذا : *Ac ic circo rursus dicimus que rex Babyloniae conspicatus mente orbem illum* (ويناظرها في ترجمة كاربنتييه ص ١٤٨ ا ب س ٦ - لكن لم نجد مناظرها : الأصل في العربي الذي نشره هنا) .

ووردت مرة ثلاثة هكذا (ص ٩١ س ١٣ - ١٤) *Sapientesque Babylonii*

& *Aegyptij acumine mentis introspererunt Intellectualis Mundi species*

complexi scientia (= ص ١٤٩ ب س ٣) — لكن لم نجد ما يناظره في الأصل
العربي الوارد ها هنا ، إلا في صيغة ضمير الغائب الجمع (ص ١٥٩ — ص ١٦٠ من
هذا الكتاب) .

ترجمة كارپنتييه : صفحة العنوان

Libri Quatuordecim qui Aristotelis essa dicuntur

De secretiore parte divinae sapientiae

secundum Aegyptios

Qui si illius sunt, eiusdem Metaphysica verè continent, cum Platonis magna ex parte conventia

Opus nunquam Lutetiae editum, ante annos quinquaginta ex lingua Arabica in Latinum malè conversum : nunc verò de integro recognitum et illustratum scholiis, quibus huius capita singula, cum Platonica doctrina sedulo conferuntur

Per Iacobum Carpentarium,

Claromantum Bellovacum

Parisiis

Ex officina Iacobi du Puys, è regione collegij

Cameracensis, sub insigni Samaritanae

1571

١ — قال في المقدمة إلى القارئ : يصف كيف وصل إلى اللاتينية :

Nam Franciscus Roseus Ravennas, in Epistola quam scripsit ad Leonem X. P. Max. testatur se cum Damasci ageret celebrémque in ea urbe bibliothecam esset ingressus in libros hos incidisse, Arabicè quidem conscriptos, sed Aristoteli ascriptos : qui de graecis in eam linguam conservi dicebantur ab Abenama Sarraceno quodam. Quos postea eiusdem Rosei rogatu Moses Rovas linguae Arabicae peritissimus quasi raptim in sermonem italicum converterat : quia potestas non erat diutius et in liberiore ocio fruendi Arabico exemplari, quod magna cura in illa Damascena bibliotheca asservabatur. Ex quo rursum fere eodem tempore latinitate donati sunt à Petro Nicolao Faventino, qui iberiore quidem ocio fruebatur, sed (bona omnium venia dixerim) atini sermonis facultate non satis erat instructus. Quare sic ab hoc latini facti sunt, ut quamquam eius laboribus magna gratia habenda sit, quod illos nobis perire nolverit : negari tamen non possit in verbis et orationis compositoine nihil esse eiusdem interpretatione insulsius.

ولهذا قرر أن يصلح العبارة اللاتينية في الترجمة القديمة التي قام بها بطرس نقولا من طائفة فقام بهذا في الكتاب ، ثم زوّده بحواشٍ قارن فيها بين ما ورد في الكتاب وبين نظائره عند أفلاطون وأفلوطين وإيامبليخوس ، وكذلك عند ديونيسيوس الأريوطاغى . وهذه الحواشى ترد عند نهاية كل فصل . وهناك حواشٍ طويلة يقارن فيها أيضاً بما يرد في كتب أرسطو الأخرى ، إلى جانب مقارنات بما في محاورات أفلاطون أو عند أوريجانوس وثامسطيوس بل وشيشرون وكورنيليوس أجريفا .

١ — تتابع تقسيم مياسر النص العربي حتى المير الثامن . أما المير التاسع (ص ٧٢ وما بعدها من الترجمة اللاتينية) فهو باب « في القوة والفعل » (ص ٩٤ من نشرة ديتريشى . والمير العاشر يبدأ من قوله : « ونقول إن البارى الأول لما كان هو الفاضل التام الفضيلة ص ١٠٨ س ٥ وما يليه ، في هذه النشرة) . وأما المير الحادى عشر فيبدأ من ص ١١٤ س ١٩ وما يليه .

والمير الثانى عشر هو المير التاسع في النص العربي .

والمير الثالث عشر هو المير العاشر في النص العربي .

والمير الرابع عشر — وهو الأخير — يبدأ من « باب من النوادر » (ص ١٣٩ س ٦ وما يليه ، في نشرتنا هذه) .

٢ — في ص ١١٥٠ ترجم « حكماء مصر » (ص ١٥٩ س ١٦) بقوله *Aegyptiorum*

وعندنا أن هذا هو الأصل في تسمية الكتاب باسم *Theologia secundus Aegyptios* كما ورد في عنوانه في كل الترجمات اللاتينية . وبهذا نكون قد حللنا هذا اللفظ الذى حير جميع الباحثين في وضع هذه التسمية الغريبة : « أثولوجيا أرسطوطاليس بحسب المصريين » وكلمة *Aegyptii* ترد في ترجمة بطرس نيقولاوس (سنة ١٥١٥ في روما) ورقة ١٩١ س ٦ على هذه الصورة :

propter quid Aegyptii usi sunt litteris Hieroglyphis

وفى الورقة نفسها ٩١ س ١ هكذا :

مخطوطات أولوجيا

ف = باريس فارسى ملحق رقم ١٦٤٠

١ — هذا مجموع مُلْتَق لا ينتسب قسماً بعضهما إلى بعض في الأصل . بل أضيف القسم الثانى وهو يشمل « أولوجيا » إلى مجموع أصيل كان يتألف في الأصل ، بحسب ما يتبين مما هو وارد في ورقة ملصقة في جلد المجموعة ، من :

١ — اختيارات بديعى در تعريف نباتات وأحجار معدنية .

٢ — تيمور نامه هاننى ، منظوم در فتوحات تيمورية .

٣ — شهنامة منشور .

٤ — عشقنامه عصار .

٥ — ديوان زكى .

وكلها فارسية . ولكن لم يبق منها في هذا المجلد الذى بين أيدينا غير الأول فقط وهو معجم في النبات والأحجار على الترتيب الأبجدي ، وبه صُور جميلة لبعض النبات والحيوان لإيضاح النباتات المذكورة فيه وبعض أنواع الحيوان ؛ وبمناسبة النباتات يذكر منافعها في تحضير الأدوية وفي العلاج ، على عادة أهل هذا الفن كابن البيطار وصاحب التذكرة وغيرها .

وهو يقع في ٣٩١ ورقة — وأثناء التجليد وقعت ورقة مفردة بعد آخر الكتاب — وبخط فارسى جميل ، وأسماء النباتات والحيوان والمعادن بالأحر ، والمكتوب محاط بإطار من ثلاثة خطوط متوازية الخارجى منها أسود والآخران أحمران . وحجم الإطار ١٨ × ٩ سم .

وقد ورد في خاتمة هذا المخطوط الفارسى العبارة التالية : « تمت شد اختيارات بديعى بتاريخ سلخ شهر صفر المظفر سنة ١٢٠٠ هـ ، وهى تقابل سنة ١٧٨٥ م .

٢ — أما القسم الآخر فهو الذى يعنينا هنا وفيه « أنولوجيا أرسطوطاليس » :

(١) ورد فى الصفحة الأولى البيضاء (ورقة ٣٩٢ ١) شعر فارسى فى مدح حكمة

« أرسطاطاليس يونانى » .

(ب) يبدأ الكلام هكذا (ورقة ٣٩٢ ب) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على

محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين .

« المير الأول من كتاب أرسطوطاليس الفيلسوف ، المسمى باليونانية أنولوجيا وهو

القول على الربوبية ، تفسير فرفور يوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ابن ناعمة الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى .

« جدير لكل ساج لمعرفة الغاية التى هو غايتها (!) للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة

الواصلة إليه من لزوم مسلك البغية لتذهب (!) الأساليب القاصدة إلى عين اليقين المزيل

للسك عن النفوس ، عند الإفضاء به إلى ما طلب منها ، وأن يلزم طاعة تصرفه ما يذيقه

من لذات الرقى فى رياضات العلوم السامية على غاية الشرف التى تتوقف النفوس العقلية

لشروع (!) الطبيعى إليها .

« قال الحكيم : أول البغية آخر الدرك ، وأول الدرك آخر البغية . فالذى انتهينا إليه

وأول من الفن الذى [٣٩٣ ١] تضمن كتابنا هذا موافقين (فى الهامش : هو أقصى)

غرضنا وغاية مطلوبنا فى غاية ما تقدم من موضوعاتنا ... » .

وهذا الاستهلال كما ترى ملء بالتحريفات .

(ح) المخطوط مبتور آخره ، نقص منه ورقتان ، ووقف عند قوله : « إن كانت

العقل ولد الحكمة . فإنه لا يخلو أن تكون الحكمة التى فى العقل من شئ » ، وضاع ما بعده ،

وقد أشرنا إلى ذلك فى موضعه من هذا الكتاب (ص ١٥٩ س ٣) . على أن المفقود قليل

جداً كما ترى .

(د) هذا القسم يقع فى المجلد من ورقة ٣٩٢ إلى ورقة ٥٠٤ وبها ينتهى المجلد .

(هـ) الخط نسخى واضح منقوط . وعدد الأسطر فى الصفحة ١٥ سطراً ، وطول

المكتوب في الصفحة ١١٥ سم وعرضه ٧٢ سم . أما حجم الورق فهو ١٩٧ × ١١٧ سم .
 (و) ولأن المخطوط مبتور الآخر ، لا ندري هل وجد به تاريخ نسخ أو لم يوجد .
 ولكن من طريقة الخط يظهر أنه من القرن التاسع تقريباً (الخامس عشر الميلادي) .
 (ز) على هامش هذا المخطوط بعض مراجعات وتصحيحات تدل على أن تمت من راجع هذه المخطوطة على نسخة أخرى .

وهذا المخطوط يشابه كثيراً المخطوط ب (= باريس عربي رقم ٢٣٤٧) ولكنهما يختلفان بضعة اختلافات تدل على أنهما لم ينسخا من بعضهما ولا من مصدر واحد ؛ وإنما كثيراً ما يتفقان معاً في عدة قراءات على خلاف مع مخطوطات برلين واستانبول .
 وبالجملة فهو مخطوط لا بأس به ، أفدنا منه كثيراً في التصحيح ، كما تبين في الجهاز النقدي .

ب = باريس رقم ٢٣٤٧ عربي

١ - مخطوط في ٨٧ ورقة ، طول ٢٥ × عرض ١٥ سم ، مسطرة ١٥ - سطرًا في الصفحة . المكتوب موضوع في إطار مؤلف من خطوط : أزرق فأحمر ؛ فذهب ؛ طول الإطار ١٧٧ سم × عرض ١٠٢ سم . والخط فارسي متكسر ، خال من النقط إلا نادراً جداً ، وخال من الضبط تماماً . وأوائل المياسر تبدأ بمسطيل ملون يسوده الذهبي والأزرق الغامق ، وفيه زخارف شجرية . والورق ناعم لامع متوسط السمك .

٢ - ورقة ا ب بداية الكتاب ، هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمدٍ أشرف أولي الحكمة والأنبياء .

« الميمر الأول من كتاب أرسطوطاليس الفيلسوف ، المسمى باليونانية أثولوجيا ، وهو القول على الربوبية ، تفسير فرفور يوس الصوري ، ونقله إلى العربية عبد المسيح ابن عبد الله ابن ناعمة الحمصي ، وأصلحه لأجل أحمد المعتصم بالله (كذا في الهامش ، وفي الصلب : وأصلحه أحمد) أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي .

« جديرٌ بكل ساعٍ لمعرفة الغاية التي هي عائدة (هامش : غايتها) للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة إليه من لزومه (هامش : من لزوم) مسلك البغية لتدميث (في الهامش : التدميث : التلين . . .) الأساليب القاصدة إلى عين اليقين المزيل للشك عند الاقتضاء به (فوقها : الاقتضاء به - في الهامش : عن النفوس) إلى ما طلب (فوقها : طلب) منها وأن يلزم طاعة تعرفه ما يذيقه من لذة الترقى في رياضات العلوم السائقة به إلى غاية الشرف التي تترقى النفوس العقلية بالنزوع الطبيعي إليها .

« قال الحكميم : أول البغية آخر الدرك ، وأول الدرك ... » .

٣ - في الهامش بعض تصحيحات واختلافات قراءة أو شروح لغوية أو تعليقات من قارىء - وليست كثيرة ، وأغلبها لا قيمة له في تحقيق النص أو إيضاحه ، وإن كان فيها قراءات كثيرة تؤيد مخطوطات أخرى . وعلى كل حال فقد أفدنا من بعضها في هذا التحقيق .

٤ - ينتهى المخطوط هكذا :

« ... ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور ، فلذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة فهي خفية تحتها ، لا ينالها شيء من الحواس البتة .

« هذا آخر كتاب أثولوجيا لأرسطوطاليس الفيلسوف اليونانى . والحمد لله أولاً [١٨٧] وآخر ، وظاهراً وباطناً .

« قد وقع الفراغ من تنميقها ستة عشر من الشهر الثالث من السنة الرابع (!) في العشر الرابع بعد المائة العاشرة - على يد أحقر عباد الله حسين بن مرزا على التبريزى ، في بلدة أحمد آباد الكجرات تذكرة للمخدوم الذكى الزكى الأملئ اليلئى ذو (!) الطبيعة الوقادة والقريمة النقادة مرزا مخلص حسين ، بلفه الله إلى أقصى مقاصده وأوصله إلى أعلى مدارجه » .

٥ - تاريخ نسخها إذن ١٦ ربيع الأول سنة ١٢٣٤ هـ ، الموافق سنة ١٨٢٧ م .

٦ - يتفق فى أغلب الأحوال مع ف ، كما ذكرنا . ولكنهما لم يتفلاعن نسخة واحدة .

٧ - بالهامش بضع تعليقات بقلم من كتبت له النسخة وهو مرزا مخلص حسين ، يرد عند نهايتها له : « كتب حسين » وليست بذات قيمة ، لأنها تقوم غالباً على سوء فهم منه .

٨ - وقد ذكر ديتريشى في مقدمة نشرته عن هذا المخطوط إنه غير وثيق إلا قليلاً ، وإن النسخة تدل على أن الناسخ ضئيل الحظ من دراسة الفلسفة . « ولم أقد من مخطوط باريس عادة إلا حيث توجد نقوص في مخطوط برلين » .

وقد تبين لنا فضلاً أنه لم يراجع مخطوط باريس هذا إلا مراجعة سطحية وفي مواضع قليلة غسب ؛ ولو أنه راجعه بتمامه وعنى به عنايته بمخطوط برلين إذن لأفاد منه كثيراً في إصلاح الأغلاط العديدة التي وقع فيها ، والنقص التي تركت كما هي في نشرته . ولعل صعوبة قراءة هذا المخطوط كانت السبب في إحجامه عن مراجعته بتمامه وبناية زائدة .

م = مخطوط تيمور ١٠٢ بدار الكتب المصرية

هذا مجموع يتألف من :

١ - « تعليقات رئيس الحكماء المتألمين على أثولوجيا » ، وهي تعليقات ابن سينا على أثولوجيا ، وقد نشرناها في « أرسطو عند العرب » ص ٣٥ - ص ٧٤ . وتقع من صفحة ٢٠ إلى ٢٠

٢ - « كتاب أثولوجيا لأرسطو » من صفحة ٢١ إلى ١٥٩ .

٣ - شرح جلال الدين الدواني على هياكل النور للسهروردى من صفحة ١٦٢ إلى ٣٥٣ وواضح من الورق أن الأول والثاني غير الثالث ؛ كما أن الخط في الأول والثاني واحد ، بينما هو مختلف عما في الثالث .
ويعتبر هذا كتاب أثولوجيا .

١ - يبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين : الحبيب رب العالمين ، والصلاة والسلام < على > محمد أشرف أولى الحكمة والألباب . المير الأول من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أثولوجيا ، وهو القول على الربوبية تفسير فرفور يوس الصوري ، ونقله إلى العربية... »
٢ - ينتهي هكذا : « ... ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور ؛ فلذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة فهي خفية تحتها لا يتألف شيء من الحواس ألبتة ، وهذا آخر كتاب أثولوجيا . تمت بمون الملك الوهاب » .

٣ — مسطرته بين ١٧ و ١٩ سطرًا ؛ والخط فارسي جميل . وحجم المخطوب في الصفحة ٩ × ١٦ ١/٢ سم ، وحجم المخطوط ٢٤ر٣ × ١٣ر٥ سم .

٤ — في الهامش تعليقات بالأحمر كثيرة ، وتعليقات بالأسود أكثرها تصحيحات عن نسخ أخرى .

٥ — ليس في المخطوط تاريخ نسخ فيما يتصل بالكتابين الأول والثاني ؛ أما الكتاب الثالث — وهو شرح الدواني على « هياكل النور » — فتاريخ نسخه « نحو يوم الثلاثاء سلخ شهر الشوال سنة ١٠٦٦ » ، وأنا العبد المحتاج إلى رحمة ملك (اقرأ : الملك) الغني فخر الدين عليّ ، المتخلص (= المشهور) بتائب . اللهم اغفر لكتابه وتعارنه .

ولكن لما كان هذا الكتاب الثالث لا ينتسب إلى الأول والثاني ، فإن تاريخ النسخ والناسخ كليهما لا يتعلق إلا بشرح الدواني على « هياكل النور » .

٦ — المخطوط رديء جداً ومليء بالتحريفات ، ولهذا لم يقد في تقويم النص .

ح = حميدية رقم ٧١٧ باستانبول

١ — هذا المخطوط يقع في ٦١ ورقة ، وفي الصفحة ٢٥ سطرًا ؛ والخط فارسي جميل ؛ والأحرف منقوطة ؛ خالٍ من الشكلي .

وهو من وقف السلطان عبد الحميد خان . يشهد بذلك ختم فيه : « الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي ، لولا أن هدانا الله . وقف السلطان عبد الحميد خان » وتحت : « من وقف سيد السلاطين وفخر الملوك والخواقين السلطان بن السلطان : عبد الحميد خان ابن السلطان أحمد خان ، لا زال ناطقًا بالحكمة والصواب وملازم الحجة على أهل الأهواء والإرهاب — الداعي السيد علي بهجت < رثي > س أوقاف الحرمين الشريفين غفر له . وتحت ختم هذا الأخير : « جون ها از فيض السيد علي بهجت » — وكل هذا في الورقة ١١ وفيها أيضًا : « ترجمة أنولوجيا » .

والسلطان عبد الحميد هذا هو السلطان عبد الحميد الأول بن أحمد ، المتوفى في ١١ رجب سنة ١٢٠٣ هـ (= ١٧٨٩ م) . والمكتبة الحميدية ملحقة بمكتبة مراد ملا باستانبول .

٢ — يبدأ في ورقة ١ ب بعد حلية تستغرق ثلث الصفحة هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الأشراف أولى الحكمة والألباب .

« الميمر الأول من كتاب أرسطوطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية « أنولوجيا » وهو القول بالربوبية ، تفسير فرفوربوس الصورى ، ونقله إلى المريسة عبد المسيح ابن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، وأصلحه لأحمد المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندى رحمه الله . جذير لكل ساع لمعرفة الغاية .. » .

٣ — فى الهامش عدد قليل من التصويبات من نسخ أخرى .

٤ — اتخذنا ترقيم أوراق هذا المخطوط أساساً للإشارة فأشرنا إليها فى صلب النص .

٥ — ينتهى هكذا : « . . . فلذلك لا يمكن لأحد أن يرى الميولى لأنها قد ابست صوراً كثيرة ، فهى خفية تحتها ، لا ينالها شيء من الحواس ألبتة . هذا آخر كتاب أنولوجيا للمعلم الأول فيلسوف الأعظم أرسطاطاليس » .

٥ — ليس فيها تاريخ نسخ ؛ وهى على كل حال ليست قديمة ، ولذا نفترض أنها بعد القرن التاسع الهجرى .

٦ — وتتفق مع طبعة ديتريشى اتفاقاً كبيراً جداً ؛ أى أنها تتفق مع نسخة ل (= برلين برقم ٧٤١ اشبرنجر) فهما مأخوذتان من أصل واحد ؛ وقد افترض ديتريشى أن ل تاريخها القرن العاشر أو الحادى عشر (حوالى ١٦٠٠ م كما قال) .

ص = مكتبة أياصوفيا رقم ٢٤٥٧ (من ١٠٥ إلى ١٩٨ ب)

١ — هذه النسخة من « أنولوجيا » ضمن مجموع يشمل رسائل فى الفلسفة خصوصاً ، من بينها « المثل العقلية الأفلاطونية » (من ورقة ١٩٨ ب إلى ٢٦٩) .

وهى بخط فارسى جميل ، حروفه منقوطة ، خالٍ من الضبط ؛ فى الصفحة ١٥ سطرأ ؛ وتقع « أنولوجيا » من ورقة ١٠٥ إلى ١٩٧ ب أى فى ٩٤ ورقة .

٦ — أولها : « بسم الله الرحمن الرحيم . ربِّ تَمِّمَ بالخير .

» الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على نبي الرحمة محمد وآله الطاهرين .

» المير الأول من كتاب أرسطاطاليس المسمى أثولوجيا ، وهو المقول على الربوبية -

فستره فرفوريس الصوري ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله الناعمي ، وأصاحبه يعقوب بن إسحاق الكندي لأحمد بن المعتصم بالله .

» جدير بكل ساع لمعرفة الماني التي هو عامدها ، للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة

الواصلة إليه ، لزومه مسلك البغية لها لتدميث الأساليب ... »

٣ — وآخرها :

« ... فلذلك لا يقدر أحدٌ أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيراً ، فهي

خفية تحتها لا ينالها شيء من الحواس .

» تتم الكلام بأسره ؛ ولواهب العقل الحمدُ بلانهاية . والصلاة على محمد وآله

بلا غاية .

» وكتب في أواسط شهر رمضان المبارك في وقت الضحى يوم الاثنين سنة ثلاث

وستين وثمانمائة ، بمقام أدرنه المحروسة .

٤ — فتاريخها إذن أواسط شهر رمضان سنة ٨٦٣ هـ (= سنة ١٤٥٨ م) ، فهي إذن

أقدم النسخ المعروفة التاريخ بين نسخ « أثولوجيا » كلها . ولهذا اخترنا قراءتها أساساً في

كثير من الأحيان ، فهي أفضل النسخ . ولولا أن ناسخها كان يتقن الموضوع الذي ينسخه

لكانت خير النسخ ، لأننا لاحظنا أنه كثيراً ما يختار قراءة أوضح نظن أنه هو الذي

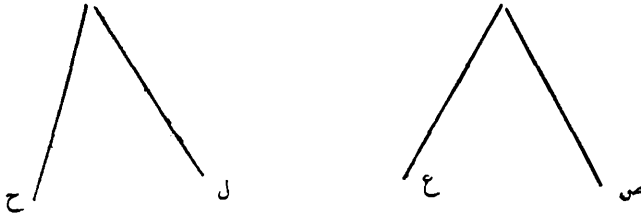
اقترحها ووضعها . وكثيراً ما يؤدي ذكاء الناسخ إلى إشعاره بالقدرة على إصلاح ما ينسخ

فيستبيح لنفسه من الحرية في إصلاح أو تعديل الأصل بحسب فهمه ما لا يستبيحه الناسخ

العادي . ولكنها على كل حال أحسن النسخ المعروفة حتى الآن من « أثولوجيا » .

على أن نمت تشابها بين ع م ص مما يجعلنا نعتقد أن كلاً من ع م ص ربما

نكونان مأخوذتين عن أصل واحد . ولو رسمنا صلات المخطوطات : ع ، ص ، ل ، ح ،
لكانت كما يلي :



وقد لاحظنا كذلك أنها تتفق في بعض تصحيحاتها مع شذرات مجموعة فركوفتش
التي تناظر الترجمة اللاتينية .

ع = حكمة طلعت برقم ٣٨٤ بدار الكتب المصرية بالقاهرة .
١ — يشمل هذا المخطوط كتابين :

(١) « أثولوجيا أرسطاطاليس » ويقع من ١ ب إلى ٦٨ أ ؛

(ب) « المثل العقلية الأفلاطونية » ويقع من ٦٩ ب إلى ١١٧ أ .

وفي مقدمة نشرتنا لكتاب « المثل العقلية الأفلاطونية » وصفنا الكتاب الثاني
بالتفصيل فلا داعى إلى العود .

٢ — المخطوط بخط فارسي جميل ، منقوط ؛ وأسماء المياسر وأوائل الفقر بجبر أحمر ؛
وليس في الهامش تعليقات . في الصفحة ٢٥ سطرأ . والمكتوب في إطار مقاسه
٦٥ × ١٦ سم ، ومقاس المجلد ٢٣ × ١٣ سم . وقد سبق بعدة أوراق (٦ أوراق)
جزء منها مقسم إلى مربعات .

٢ — يبدأ الكلام بعد حلية مذهبة مقاسها ٥ × ٦١ سم هكذا :

« الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على نبي الرحمة محمد وآله الطاهرين .
« المير الأول من كتاب أرسطاطاليس المسمى أثولوجيا وهو المقول على الربوبية ،
قصره فرفوريروس الصوري ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله الناعمي ، وأصلحه
يعقوب بن إسحق الكندي لأحمد بن المعتصم بالله .

« جدير بكل ساع لمعرفة المعاني التي هو عامدها للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة الواصلة إليه في لزومه مسلك البغية لها لتدميث الأساليب القاصدة إلى غير (كذا ١) اليقين المزيل للشك عند الإفضاء به إلى ما طلب منها . . . » .

« . . . فلذلك لا يقدر أحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة فهي خفية (في النص : حنفيه) تحتها لا ينالها شيء من الحواس . »

« ثم الكلام بأسره . ولواهب العقل المدب بلانهاية . والصلاة على محمد وآله بلا غاية »
 ٤ — هذه النسخة تتفق مع ص ؛ ولكنها كثيرة التحريف ولعلها نقلت عنها وكان الناسخ جاهلاً فلاها تحريفاً . وقد ورد فيها كما ورد في ص : « ونقول إن حكماء مصر كانوا قد رأوا . . . » (ص ٦٦ س ٢٠) .

٥ — ليس فيها تاريخ نسخ ، ولكنها حديثة قطعاً بعد القرن العاشر .

م = حكمة تيمور برقم ١٠٢ بدار الكتب المصرية بالقاهرة .

١ — هذا المخطوط مجموع يشمل : (١) تعليقات رئيس الحكماء المتألمين على أنولوجيا وهي تعليقات ابن سينا على كتاب « أنولوجيا » وقد نشرناها عن هذا المخطوط (وهو ردى جداً) وعن المخطوط رقم ٦ م بدار الكتب المصرية في كتابنا « أرضه عند العرب » . وتقع هذه « التعليقات » من صفحة (مخطوطات تيمور كلها سبقومه بالصفحات لا بالأوراق) ٢ إلى ٢٠ . وفي آخرها : « تمت تعليقات رئيس الحكماء على أنولوجيا في سلخ شهر محرم الحرام سنة ١٠٩٥ » .

(ب) « أنولوجيا أرسطاطاليس » ويقع من صفحة ٢١ إلى ١٥٩ .

(ح) شرح جلال الدين الدواني على هياكل النور للسهروردي . وتاريخ نسخ هذا الجزء من المخطوط هكذا : قد وقع الفراغ من تسويد هذه الرسالة الشريفة ضحوة يوم الثلاثاء سلخ شهر الشوال سنة ١٠٠٦٦ (كذا ! ولعل المقصود سنة ١٠٦٦ هـ) ؛ وأنا العبد المحتاج إلى رحمة ملك الغنى نغر الدين على ، المتخلص بـ « تايب » . اللهم اغفر لكتابه وقارئه ! » .

وهذا القسم الثالث في ورق ويخط يختلف عن ورق وخط القسمين الأول والثاني : فهذان بخط واحد ومن ورق واحد ، ولهذا نرى أن تاريخ النسخ الوارد في الرسالة الأولى

هو بعمينه تاريخ نسخ « أثولوجيا » ، أعنى سنة ١٠٩٥ في صالح شهر الحرم .

٢ — سَنَصِفُ قِطْعَ القِسمِ الخَاصِ « بَأَثُولُجِيا » . الخَطُّ فارِسى ، مَنقُوطٌ ، خَالٍ مِنَ الشَّكْلِ . وَفِى الهَامِشِ تَعْلِيقَاتٌ عَدِيدَةٌ جَدًّا أَغْلَبُهَا بِخَطِّ أَحْمَرَ يَخْتَفِى عَنِ خَطِّ النُّسخَةِ ، فَهِيَ حَوَاشٍ لِلشَّرْحِ أَوْ التَّصْصِيحِ أَوْ الاسْتِذْراكِ . وَفِى الهَامِشِ أَيْضًا أُثْبِتُ النَّاسِخَ الْأَصْلِيَّ اخْتِلَافَاتِ نُسْخِهِ . وَفِى الصَّفْحَةِ ١٧ سَطْرًا . وَمَقَاسُ الْمَكْتُوبِ فِى الصَّفْحَةِ ٨٦ ر ١٥٣ × ١٥٣ سَمِّ وَمَقَاسُ الْمَجْلَدِ ٢٤٧ ر ١٥ × ١٥ سَمِّ .

٣ — يَبْدَأُ هَكَذَا :

« كِتَابُ أَثُولُجِيا لِأَرْسَطُو . بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، وَبِهِ نَسْتَعِينُ .
« الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ أَشْرَفِ أَوْلَى الْحِكْمَةِ وَالْأَلْبَابِ .
« الْمَيْمَرُ الْأَوَّلُ مِنْ كِتَابِ أَرْسَاطَاطَالِيسِ الْفِيلَسُوفِ الْمُسَمَّى بِالْيُونَانِيَةِ أَثُولُجِيا ، وَهُوَ الْقَوْلُ عَلَى الرِّبَوِيَّةِ تَفْسِيرَ فَرْفُورِيُوسِ الصُّورِيِّ ؛ وَنَقَلَهُ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ عَبْدُ الْمَسِيحِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ابْنُ نَاعِمَةَ الْحَمَصِيِّ . وَأَصْلُحَهُ لِأَجْلِ الْمُعْتَصِمِ بِاللَّهِ أَبُو يُوسُفَ يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ الْكَنْدِيُّ .
« جَدِيرٌ لِكُلِّ سَاجٍ لِمَعْرِفَةِ الْغَايَةِ الَّتِي هُوَ عَائِدُهَا لِلْحَاجَةِ الْإِلَازِمَةِ إِلَيْهَا وَقَدَّرَ الْمُنْعَمَةَ الْوَاصِلَةَ إِلَيْهِ فِي لُزُومِهِ مَسَلَكَ الْبَغْيَةِ لِتَدْمِيطِ الْأَسَالِيبِ الْقَاصِدَةِ إِلَى تَبْدِينِ (وَفِى الهَامِشِ :
نُسْخَةٌ : عَيْنُ) الْيَقِينِ الْمَزِيلِ لِلشَّكِّ عَنِ النُّفُوسِ عِنْدَ الْإِفْضَاءِ بِهِ إِلَى مَا طَلَبَ مِنْهَا . . . » .
٤ — يَنْتَهَى هَكَذَا :

« . . . فَلِذَلِكَ لَا يُمْكِنُ لِأَحَدٍ أَنْ يَرَى الْهَيُولَى لِأَنَّهَا قَدْ لَبَسَتْ صُورًا كَثِيرَةً ، فَهِيَ خَفِيَّةٌ تَحْتَهَا لَا يَنَالُهَا شَيْءٌ مِنَ الْحَوَاسِ أَلْبَتَّةِ .

« وَهَذَا آخِرُ كِتَابِ أَثُولُجِيا . تَمَّتْ بِعَوْنِ الْمَلِكِ الْوَهَّابِ » .

٥ — الْمَخْطُوطُ لَا بَأْسَ بِهِ ؛ وَقَدْ أَخَذْنَا بِكَثِيرٍ مِنْ قِرَائَتِهِ .

وَكَلِمَةُ الْمَصْرِيِّينَ وَرَدَتْ بِوَضُوحٍ هَكَذَا : « وَنَقُولُ إِنَّ الْحَكَمَاءَ الْمَصْرِيِّينَ قَدْ كَانُوا رَأَوْا بِلُطْفِ أَوْهَامِهِمْ . . . » (ص ١٥٦ س ٩) .

٦ — تَارِيخُ نُسْخِهِ إِذْنٌ هُوَ صَالِحُ شَهْرِ الْحَرَمِ سَنَةِ ١٠٩٥ هـ .

ق = ٦١٧ فلسفة بدار الكتب المصرية بالقاهرة

١ — يشمل هذا المخطوط كتاب أنولوجيا وبعده أربع صفحات تشمل : « خطبة البيان لسيدنا ومولانا أمير المؤمنين » على بن أبي طالب (وقد نشرناها في كتابنا : « الإنسان الكامل في الإسلام » ، القاهرة سنة ١٩٥٠ عن نسخ أخرى) ، ويقع أنولوجيا في مائة ورقة .

والخط فارسي جميل ، منقوط ، خالٍ من الشكل . وفي الصفحة ١٩ سطراً . ومقاس المکتوب ٧ × ١٧ سم ، وحجم المجلد ١٣٧ × ٢٤٧ سم .

٢ — يبدأ هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد أشرف أولى الحكمة وآله الطاهرين الأخيار الأنجبيين ، وبعد ! من (كذا !) كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية « أنولوجيا » وهو القول على الربوبية ، تفسير فرفور يوس الصوري ، ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي ، وأصلحه أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي لأجل مستعين بالله أحمد بن المعتصم بالله محمد بن هارون الرشيد العباسي ، أعنى الخليفة الثاني عشر من خلفاء العباسيين . « المير الأول : جديرٌ بكل ساج لمعرفة الغاية التي هو عايد لها للحاجة اللازمة إليها وقدر المنفعة الواصلة إليه في لزومه مسلك البغية لتدميث الأساليب القاصدة إلى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الإفضاء به إلى ما طلب منها . . . » .

وفي هذه الديباجة الأولى زيادات لا توجد في غيرها من النسخ ، وهي قطعاً من وضع أحد النساخ وليست من الأصل ، لأنه لا محل لهذا التعريف بأحمد بن المعتصم .

٣ — في الهامش تعليقات وفيرة جداً باللغة الفارسية وبخط مخالف لخط الصلْب ؛ كما توجد تصحيحات قليلة جداً في الهامش .

٤ — ينتهي هكذا .

« . . . فلذلك لا يمكن لأحد أن يرى الهيولى لأنها قد ابست صوراً كثيرة فهي خفية تحتها لا ينالها شيء من الحواس ألبتة .

« تم أنولوجيا بعون الله تعالى وقوته عن يد الضعيف الذليل الوجود القوى الذنوب

كثير العناء والمحن ابن فتاح حسن التبريزي ، غفر الله تعالى ذنوبهما وستر عيوبهما ! » .
 ٥ — ليس في النسخة تاريخ نسخ . ولكن يوجد على الورقة الأولى (١١) تملكات
 أولها : « قد ملكني الله تعالى هذا الكتاب المستطاب بالمواهب الصحيحة الشرعية في يوم
 الخميس الثامن من شهر ذي قعدة الحرام من العام الخامس من المائة الثانية عشر من تاريخ
 الهجرة على هاجرها ألف ثناء وتحية . حرره العبد الفقير الذليل رستم بن شاه ويزري » ،
 وهذا التملك مذكّر بخاتمه وفيه : « لا إله إلا الله ، الملك الحق المبين ، عبده رستم
 سنة ١١٠٩ .

ثم تملك آخر نصّه : « قد تشرفت بابتياح هذا الكتاب المستطاب في شهر شعبان
 المعظم من شهور سنة ثلاث عشر من المائة الإثني عشر من الهجرة النبوية عليه وآله صلوات
 الله الملك الأكبر . وأنا العبد المذنب . . » وقد نُحِىَ اسم المملك وخاتمه . ثم تملكات
 لم يذكر فيها التاريخ ولا اسم المالك فأعرضنا عن ذكرها .
 على أنه يبدو من المخطوط أنه من القرن العاشر تقريباً .

٦ — وردت كلمة المصريين هكذا : « ونقول إن الحكماء المبصرين قد كانوا ... »
 (٩٦ ب س ٤ — س ٥) .

٧ — النسخة قليلة الجودة .

مخطوط رسالة العلم الإلهي

حكمة تيمور رقم ١١٧ بدار الكتب المصرية

١ — هذا المخطوط مجموع يتألف من :

(أ) « رسالة في العلم الإلهي للشيخ الفاضل الفيلسوف العالم الزاهد أبي نصر الفارابي »
 وتقع من ص ٢ إلى ص ١٥ .

(ب) كتاب علم ما بعد الطبيعة « للشيخ عبد اللطيف بن يوسف رحمه الله » ، ويقع
 من ص ١٦ إلى ١٧٨ .

(ح) «كتاب ما بعد الطبيعة من تلخيصات الفاضل محمد أبو الوليد ابن رشد»
ويقع من ص ١٨٢ إلى ص ٢٥١ .

(د) رسالة «لواحد من فضلاء اليهود اسمه يهوده بن سليمان ، قصد فيها بيان نقصان براهين أرسطو في قِدَم العالم عن مرتبة البرهان . وقدّم لذلك ما أتى به أرسطو في كتاب البرهان في بيان شرائط البرهان التي والأئى ، معتمداً على شرح الفاضل ابن رشد لهذا للكتاب لأنه أوثق (في النص : اثنى) من يعتمد عليه في تتابع أقاويل أرسطو وتحقيق مذهبيه . ثم شرع في ذكر ما يبرهن به في إثبات قِدَم العالم على الترتيب الذى أتى به أرسطو في كتبه من ذلك ، وذلك في كتاب السماع الطبيعى وفي كتاب السماوات (كذا) والعالم وفي كتابه ما بعد الطبيعة . ونشرع بعون الله تعالى في نقل ما ذكر في هذه الرسالة . القسم الأول في ذكر ما يحتاج لذلك من كتاب البرهان ... » — وتقع هذه الرسالة من ص ٢٥٦ إلى ٢٦١ .

٢ — الرسالة في العلم الإلهى تبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذه رسالة في العلم الإلهى للشيخ الفاضل الفيلسوف العالم الزاهد أبى نصر الفارابى . قال رحمه الله : يحق علينا أن نفحص ... » .
وتنتهى هكذا : « ... والعقل يقبل التكثير ، والشئ الأول لا يقبل التكثير ، بل تبقى وحدانيته دائماً . تمت الرسالة والحمد لله وحده » .

ورسالة « ما بعد الطبيعة » لعبد اللطيف بن يوسف البغدادى تبدأ هكذا :

« قال المؤلف الشيخ عبد اللطيف بن يوسف رحمه الله تعالى : غرضى كتاباً في علم ما بعد الطبيعة ، يكون متوسطاً بين البسوط والمختصر ؛ لأننى كنت صنفْتُ من قديم كتاباً في ذلك فجاء مبسوطاً وكررت فيه المعانى تكريراً طويلاً يكاد أن يملأ القارى فيه . ثم ذكر أنه ما دعاه لتصنيف هذا الكتاب ألاّ كونه وجد لابن سينا تصانيف مخالفة لرأى المشائين ، فأراد أن ينبه طالبى العلم بأنهم لا يعودون بتأليفه . ثم إنه بعد ذلك ذكر أنه يريد < أن يقدم مقدمة يذكر فيها أغراض الكتاب ومنفعته وتقسيم أجزائه . فقال إن

أحسن ما ينبغي عن جميع ذلك مقالة لأبي نصر ذكر فيها جميع هذه الأغراض فأريد أن أنقلها بنصه . — فقال أبو نصر . . . » .

وتنتهى هكذا : « . . . فإن شرفاً وروحانية انعطف إلى العالم الأسفل فذكره وساسه وجذب من قدر عليه منهم إليه ، ورتبهم مراتب بقدر استعدادهم واستثماهم حتى توجد المدينة الفاضلة . وقد نحن (كذا) في استبداء تصنيف كتاب نصف فيه أحوال المدينة الفاضلة وما يتبع ذلك . تم الكلام في العالم الألهى والحمد لله على ذلك . والسؤال منه أن يزيل عنا كل عائق يعوقنا عن فهمه ، بمنه وكرمه ، فهو ولي ذلك . تم في أوائل شعبان سنة ٩٣٦ » .

وتلخيص ابن رشد يبدأ هكذا :

« بسم الله الرحمن الرحيم . وصلى الله على محمد نبيه الكريم ، وسلم تسليماً وعلى آله وأصحابه . كتاب ما بعد الطبيعة . قصدنا في هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة في علم ما بعد الطبيعة على عادة ما جرت به عادتنا في الكتب المتقدمة . . . » .

وينتفى هكذا : « وهذه كلها آراء شبيهة بآراء أفروطاغورس ، وسنفرغ لبيان ما يلحقها من الشناعة في المقالة التي تلى هذا إن شاء الله تعالى .

« وها هنا انقضى القول في الجزء الثانى من هذا العلم ، وهى المقالة الرابعة من كتابنا هذا . والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وأصحابه وسلم . وكان فراغه على يد أحقر الورى موسى بن إبراهيم المتطبب ، فى الثانى من محرم الحرام سنة ٩٣٢ للهجرة .

« قال بعض من شافه المؤلف إنه لم يلتفت إلى إتمام الكتاب بالمقالة الخامسة الذى وعد بها لأنها تشتمل على أكثر أمور غير مهمة كتصحيح مبادئ العلوم والمقدمات اليقينية ، ورأى أنه يكفى بذلك ما أشير إليه » .

ورسالة يهوده بن سايمان أثبتنا أولها . وتنتهى هكذا : « . . . ويجوز ذلك فى بيان الكبرى أيضاً فى صناعة الجدل لأنه قد يجوز بها الاستقراء وإن لم يحيط بجميع الأجزاء بل

يكفى فيه بقدر ما يفيد الظن . وكذلك يجوز الاستقراء في بيان الأوليات للماند ، أولان به نقدان في أصل الفطرة » .

٣ — رسالة العلم الإلهي ورسالة البغدادى في « ما بعد الطبيعة » بخط واحد ؛ ورسالة ابن رشد في تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة ، ورسالة يهوده بن سليمان كلتاها بخط واحد ؛ ويظهر أن المجموع كان يتألف من الرسالة الأولى والثانية ثم أضيفت إليه الرسائل الثالثة والرابعة .

والرسالتان الأولى والثانية : بخط نسخي واضح ، منقوط ، خالٍ من الحركات . وفي الصفحة ٢٥ سطراً . ومقاس المکتوب ١٠ × ١٥٧ سم ، وحجم المجلد الحالى ٢١٣ × ١٧٥ سم . وليس في الهامش تعليقات ؛ والعنوانات بحبر أحمر .

٤ — ورسالة عبد اللطيف بن يوسف البغدادى تتضمن عدة فصول .

والفصل العشرون منها مقتبس من كتاب « إيضاح الخير » وقد نشرناه في كتابنا الأفلاطونية الحديثة عند العرب » (١ ص ٢٤٨ — ص ٢٥٦ ، القاهرة سنة ١٩٥٥) .

والفصل الحادى والعشرون (ص ١٤٧ وما يليها حتى ص ١٥٤) وكذلك الثانى والعشرون (ص ١٥٤ إلى ص ١٦٢) والثالث والعشرون (ص ١٦٢ — ص ١٦٩) والرابع والعشرون (ص ١٦٩ — ص ١٧٨) كلها « في أثولوجيا وهو علم الربوبية » .

وتوجد من رسالة العلم الإلهي ورسالة البغدادى نسخة أخرى في مكتبة جارا الله باستانبول برقم ١٢٧٩ ، ويظهر أن نسختنا نقلت عنها . وسنقابها بها في النشرة الكاملة لرسالة البغدادى التى نقوم بها .

— ٤ —

والحق أن الباحثين منذ بوريسوف سنة ١٩٣٠ قد بانوا فيما يتصل بحقيقة كتاب « أثولوجيا » .

(١) فن المبالغة التى لا تبررها النصوص الواردة في الأصل العربى ونظيره في الترجمة اللاتينية التى قامت عليه — أن يقال إن هذه الرواية العربية الثانية (وهكذا سنسمى الرواية التى بنيت عليها الترجمة اللاتينية) هى الرواية الأصلية ، وأن الرواية الأخرى التى

تنشرها هنا ليست إلا رواية أُفقت لاستعمال جمهور المسلمين ؛ أما الرواية الثانية — الأصيلية في زعمه — فقد رأى أن واضعها من نصارى الشرق ؛ ولهذا ورد فيها نصوص تتصل بنظرية « الكلمة » بوصفها وسيطاً بين الواحد الأول وبين العقل الأول المُبتدع منه . وهذه النصوص ذات النزعة المسيحية كانت السبب الذى من أجله ظن الباحثون — قبل بوريسوف — أن الترجمة اللاتينية قد زيفت الأصل العربى فأُختمت عليه هذه النصوص المسيحية النزعة .

فإن بوريسوف نفسه قد عاد في مقالٍ ثانٍ^(١) بعنوان « في نقطة ابتداء نظرية الإرادة عند سلمون بن جبرول » — أورد فيه سبعة مواضع من النص العربى في الرواية الثانية التى اكتشفها ، وترجم هذه المواضع^(٢) إلى الروسية — نقول إنه عاد فرجع عن تأكيد رأيه القائل بأن الرواية الثانية ذات أصل مسيحى ، لأن نظرية « الكلمة » الواردة فيها ليست حجة حاسمة ؛ وأصبح يرى أن الأرجح أن يقال إن « أثولوجيا » في الرواية الثانية يجب أن يعد أنثراً من آثار الفلسفة التليفية الهلينية التى أنتجت « البويماندرس » والتى دان بها علماء الصابئة^(٣) في حرّان حتى عهد متأخر عن ظهور الإسلام بعدة قرون .

والحق أن ما ورد في هذه المواضع السبعة عن نظرية « الكلمة » لا يحتاج أبداً إلى أن يكون واضعها من النصارى ، لأن نظرية « الكلمة » منذ عهد فيلون قد نمت حتى بلغت درجة عالية من التطور عند خلفاء أفلوطين ، خصوصاً إيامبليخوس . ونرى في « أثولوجيا » بحسب الرواية الأولى (وهى المنشورة هاهنا) أن نظرية « الكلمة » (راجع ص ١٤٤ ، ص ١٤٥ ، ص ١٥٣ ؛ الخ) تلعب دوراً خطيراً هو الأساس العام لنظرية « الكلمة » عامة . وإلى جانبها نجد « الحكمة الأولى » (ص ١٥٧ س ١ وما يليه) توصف بأنها

(١) بالروسية في « مضبطة أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتى » سنة ١٩٣٣ ص ٧٥٥ — ص ٧٦٨ .

(٢) وقد ترجم هذه المواضع إلى الفرنسية سلمون بينس في مقاله في « مجلة الدراسات الإسلامية » لسنة ١٩٥٤ ص ٨ — ص ١١ *S. Pines, in Revue des Etudes Islamiques, Année 1954*

(٣) راجع عنهم كتابنا : « التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية » ص ٧٠ — ص ٧٣ ؛ ط ٣ التمام سنة ١٩٦٥ .

« علة العلل » ، فهل نربط بينها وبين فكرة الحكمة في سفر « الحكمة » المنسوب إلى يشوع بين شيراخ ؟

وإذن فهذه المواضع لا تخرج عن الروح العامة الواردة في « أثولوجيا » ؛ وإذا لم ينص صراحة في روايته الأولى هذه على أن العقل أبدعه البارى بأمره وإرادته ، والإرادة هي الكلمة ، فإن عبارة كهذه يمكن أن تستنتج من النص التقليدى وتتمشى معه دون حاجة إلى مصدر مسيحي خاص. وإنما المشكلة هي: لم لم توجد هذه المواضع في الراوية التقليدية وهي المنشورة هنا ؟.

يرى بينس في مقاله الآنف الذكر أن هذه المواضع مصدرها إسماعيلي : ففي كتب الإسماعيلية يرد أن الكلمة هي الإرادة وهي العلم (مخطوط بودلى رقم ٩٥ أو سلى ورقة ١٥٥ أ) و « كن » هي أول ما خلق البارى ، وهي علة العلل ، « ولا أرى حلاً للمشكلة التي تثيرها هذه المواضع إلا افتراض أنها أقيمت على نص أثولوجيا بواسطة مؤلفين إسماعيليين أو أسلاف للإسماعيلية » (ص ١٩ من مقاله المذكور) .

(ب) ورأى بينس هذا لم يؤيده بنصوص واضحة ، إنما بمشابهات عامة يمكن أن نجد الكثير منها عند غير الإسماعيلية ، ولا تحتاج إلى مؤلف إسماعيلي أو مؤثر سالف تأثر به الإسماعيلية . والملاحظ أن نسبة كل أمر غريب إلى الإسماعيلية قد أصبح عند الباحثين المعاصرين بدعة استهوت نقرأ فأسرفوا في الالتجاء إليها لحل كل مشكل !

وإنما حل المسألة عندنا يجب أن يستمد من الأدلة الفيلولوجية التاريخية ، أعنى من النسخ . .

ومن الواضح أنه إذا كان المصدر إسماعيلياً ، فلا بد أن يكون انتحال هذه المواضع قد وقع في عصر متقدم ، أعنى في القرون من الثالث إلى الخامس . ونحن نعلم أن النسخ الباقية لدينا جميعاً — فيما عدا النسخة التي اكتشفها بوريسوف — لا تورث هذه المواضع وإنما تتمسك بعمود الرواية التقليدية التي نشرناها هنا ؛ هذا رغم اختلاف مصادر هذه النسخ . فهل كانت هذه الرواية الإسماعيلية — شأن مؤلفاتهم الأخرى — محدودة التداول بحيث لم يعرف منها إلا هذه النسخة التي اكتشفها بوريسوف ؟ !

وواقعة أخرى : إن صحَّ أن هذه النسخة البوريسوفية إسماعيلية في بعض المواضع ، فلماذا كتبت بحروف عبرية ؟ أفليس معنى كتابتها بحروف عبرية أن ناسخها كان يهودياً ؟ فهل كان هذا اليهودي إسماعيلياً ؟ ! ! أو أن عمله كان مجرد نقل نصِّ إسماعيلي أو متداول بين الإسماعيلية — في مصر مثلاً ؟ وهل هذه النسخة كتبت في مصر أو المغرب أو في أسبانيا — إذ يستبعد أن تكون قد كتبت في الشرق : العراق أو إيران أو سوريا نفسها ؟ الواقع أن فرض بينس هذا لا يستند حتى الآن إلى ركن وثيق ، وما نحسبه إلا شطحة من آثار هستيريا الإسماعيلية التي انتابت كثيراً من الباحثين المستشرقين في العشرين سنة الأخيرة ، وعلى رأسهم كراوس وأخيراً بينس . والأخرى أن يقلب الوضع فيقال — بيقين أوفر تدعو إليه مؤلفاتهم ومذاهبهم — إن الإسماعيلية هي التي تأثرت كل التأثر بأثولوجيا وغيرها من نصوص أفلوطين ، فالأفلوطينية هي المصدر ، والإسماعيلية مجرد منتحلة لآراء الأفلاطونية الحديثة .

وإنما الفرض الأقرب إلى القبول هو فرض بوريسوف في بحثه الثاني — وأعني به أن الرواية الثانية هي الأخرى قديمة ترجع إلى العهد الهليني المتأخر hellénistique التلغبيقي ، في الفترة التي تلت القرن الثالث حتى الخامس الميلادي .

على أن الحلَّ الحاسم لهذه المشكلة لن يتيسر قبل أن ننشر هذه الرواية الثانية ويعرف مصدر النسخة التي وردت فيها ، بل وتكتشف نسخ أخرى بنفس الرواية .

— ٥ —

وهنا نتساءل : هل نطمع في أن نجد سنداً لهذه الرواية الثانية في تلخيص عبد اللطيف ابن يوسف البغدادي الذي نشرنا نصه في ختام هذه المجموعة ؟ هذا التلخيص — كما قلنا في وصف المخطوطة — مأخوذ من كتاب له في « ما بعد الطبيعة » وفي هذا الكتاب ينقل أحياناً رسائل بنصها كما في نقله لرسالة الفارابي في أقسام كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو وأحياناً أخرى — وهذه طريقتة في سائر الكتاب — يلخص كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو في نصه الأصلي تلخيصاً شاملاً يتابع الأصل بحروفه في مواضع أو يحمل معانيه في مواضع أخرى . ثم يضيف من عنده — أعني من غير النص الذي

يلخصه ، ولعله إنما ينقل عن غيره من المؤلفين كما هو الراجح — استطرادات تتصل بما يلخصه وقد نشرنا من قبل في الجزء الأول من « الأفلاطونية الحديثة عند العرب » (ص ٢٤٨ — ص ٢٥٦) تلخيصه لرسالة « الخير المحض » ، فشهدنا طريقة في التلخيص : يتابع النص غالباً ، ولكنه ينحرف عنه أحياناً لإيضاح الفكرة بعرضها عرضاً موسعاً .

على أن الأمر بالنسبة إلى تلخيص « أثولوجيا » كان أشقَّ عليه منه بالنسبة إلى « الخير المحض » لأن هذا موجز يمكن تلخيصه مع متابعة الأصل في بضع صفحات ، أما « أثولوجيا » فطويل وهو لم يكرس له إلا ثلاثين صفحة من كتابه هذا البالغ ١٦٣ صفحة ، فكان من غير اليسور له أن يلخص في ثلاثين صفحة كتاباً طويلاً مثل « أثولوجيا » يشمل ١٦٠ صفحة . وفضلاً عن هذا كله فإنه لم يرد تلخيص « أثولوجيا » وحده ، بل سائر الباحث — الإسلامية وغيرها مما اطلع عليه ووجده قريباً من مذهب « أثولوجيا » — مما يوضح مذهب الربوبية . خصوصاً إذا لاحظنا أن كلمة « أثولوجيا » لم يعد استعمالها في الفلسفة الإسلامية مقصوراً على الإشارة إلى كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، بل عاد يدلُّ على علم الربوبية بعامة ، وإن كان يدل على عرض للربوبية أساسه الرئيسي ما ورد في كتاب « أثولوجيا » . والدليل على ذلك رسالة بعنوان « أثولوجيا أو الربوبية » وردت في المخطوط رقم ٦٨٠ مجاميع طاعت بدار الكتب المصرية ، وهي ليست « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، بل بحث في الربوبية عامة ، وهي طويلة ، ولكنها هزيلة البناء والمادة .

ولهذا نرى أن القسم الأخير^(١) من كتاب « فيما بعد الطبيعة » لعبد اللطيف بن يوسف

(١) زعم سلمون بينس في مقالته المشار إليها آنفاً (في « مجلة الدراسات الإسلامية REI ص ٧ : تعليقات ٤ ؛ باريس سنة ١٩٥٥ [المجلة لسنة ١٩٥٤] أن « أثولوجيا » كما عرفه عبد اللطيف بن يوسف البغدادي يتألف من ٢٣ ميمراً ! ولسانا ندرى من أين استقى هذه المعلومات ، اللهم إلا أن يكون قد توهم أن تقسم كتاب « ما بعد الطبيعة » للبغدادي إلى ٢٤ فصلاً إنما ينطبق على القسم الأخير فيه وهو الخاص بأثولوجيا ! ! وسترى في النص المنشور هنا لهذا القسم من كتاب البغدادي أنه إنما يشغل الفصول الأربعة الأخيرة من كتاب البغدادي ، ولم يرد فيه أدنى إشارة أو دليل على أن كتاب « أثولوجيا » الذي يلخصه كان مؤلفاً من ٢٣ ميمراً !

ولعل هذا الوهم من نوع الوهم الذي انشاق فيه فحسب « أثولوجيا » قد انتحل فيه الإيماعيلية مواضع ! !

البغدادى — ويشمل الفصول من الحادى والعشرين حتى الرابع والعشرين وبه يتم الكتاب — يمكن أن يحل هكذا :

(أ) الفصل الحادى والعشرون : وهو بحث فى الوحدة والواحد ، وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، وأن الفاعل الأول هوية فقط ، والمبولى والصورة وما هو هيو لانى وما لا تحاطله المبولى من الصور الخضة ، والمبدأ الأول ، والبساط والمركبات ، والاستعالة والعدم بالمعنى الأرسططالى . ومن يمتعن فى قراءة هذا الفصل يجد أنه ليس تلخيصاً « لأثولوجيا أرسطاطاليس » ، بل عرض عام ممزوج بآراء أرسطية وأفلوطينية ، وقريب الشبه بعرض الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابى فى « المدينة الفاضلة » وابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » و « إلهيات الشفا » . ولا محل للقول أبداً بأنه يلخص رواية خاصة لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » : لأنه لا يتابع أصل « أثولوجيا » على كلتا روايتيه .

(ب) الفصل الثانى والعشرون : فى هذا الفصل يبدأ البغدادى بتلخيص « أثولوجيا أرسطاطاليس » ابتداءً من الميمر الثانى (ص ٣٢ وما يليها) ويستمر فى تلخيص عام موجز جداً ، أحياناً مع ذكر النص بحروفه ، وأحياناً أخرى مع تلخيص مجمل للمعاني الواردة ، كما أشرنا إلى هذا تفصيلاً فى الهوامش ؛ وينتهى هذا الفصل بتلخيص يصل حتى منتصف الميمر الثامن . على أنه فى هذا التلخيص لا يخلو من استطرادات على معانى النص الأسمى ، شأنه فى كل تلخيصاته فى كتابه هذا « فيما بعد الطبيعة » .

وقد بينا فى بعض المواضع أن النسخة التى اعتمد عليها البغدادى من « أثولوجيا أرسطاطاليس » نسخة جيدة تفيد فى تصحيح بعض المواضع . على أنه يجب الاحتياط فى الأخذ بقراءته ، لأنه إنما « يلخص » ويتصرف ، ولا ينقل النص بحروفه .

(جـ) الفصل الثالث والعشرون : فى مطلع هذا الفصل تلخيص عام غير مفيد بنص أثولوجيا ، وفيه إشارة إلى أسطورة الأطلنطيد التى عرضها أفلاطون فى « طيماس » ثم فصل القول فيها فى محاور « أفريطياس » . ومن الغرابة ذكر هذه الأسطورة هنا ، ولكن ذكرها لا يخلو من دلالة على مدى اطلاع البغدادى على آثار أفلاطون ، فهو

اطلاع جيد شأنه في سائر معرفته بالفلسفة اليونانية ، كما أشرنا إلى هذا في تصدير « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » (ج ١ ص (٢٣) ؛ القاهرة سنة ١٩٥٥) ، ولعله من النادرين ذوى هذا التحصيل الرائع العميق لمذاهب الفلاسفة اليونانيين خصوصاً أفلاطون . ومعرفته بأفلاطون يكشف عنها في النقول التي أوردناها منسوبة إلى أفلاطون في هذا الفصل نفسه والذي يليه ، خصوصاً نقله عن محاوره « طيماوس » ، وهي نقول لم ترد في الأصل ، أعنى في « أثولوجيا أرسطاطاليس » فلا بد أن يكون قد نقلها من مصدر آخر غيره .

ولكنه يعود بعد ذلك إلى متابعة تلخيصه لأثولوجيا تلخيصاً مجملاً جداً في متابعة النص ، متحرراً من قيود الأصل أكثر جداً مما فعل في الفصل الثاني والعشرين . ويستمر في هذا الفصل الثالث والعشرين في تلخيصه « لأثولوجيا أرسطاطاليس » حتى آخره فيورد العبارات الأخيرة من « أثولوجيا » ويعقب عليها باستطراد من عنده ، كما أشرنا في الهامش عند ذلك الموضع .

(٥) الفصل الرابع والعشرون : يبدأ هذا الفصل بنقل عن « أول كتاب طيماوس » (ص ٣٠ وما يليها) ولا ينقل النص الأفلاطوني بحرفه ، بل بنوع من التلخيص الموسع ثم يتحدث عن الفيض ، وأن عالم الربوبية مطابق لعالم الطبيعة (وهي فكرة وردت أيضاً في الموضع نفسه من « طيماوس » ص ٣٠ ب) ، وعن الأجرام السماوية وكونها آلهة (وهو تعبير يستغرب أن يصدر عن مسلم ، ولكنه إما ينقل عن نصوص يونانية عند أفلاطون أو أفلوطين) ؛ وينقل رأى أفلاطون في العلة التي من أجلها أبدع البارى هذا العالم وأن ذلك بفضل الله وجوده ، ورأياً لأنبأذقايس لسنا ندرى من أين نقله : عن العلة الواحدة وأنه لا يسوغ أن يكون عنها إلا معلول واحد ؛ ولعله هنا قد نقل عن مصدر منهم أو أخطأ فنسب إلى أنبأذقايس هذا الرأى . ويدخل في وصف المبدأ الأول ، وأن صفته عين ذاته ، ويصفه بأنه لا متناه ؛ وهذا موضع خطير يدل على نفوذ هذه الفكرة الفيلونونية إلى الفكر الإسلامى ؛ وبحسب علمنا لا نجد لها في موضع آخر . ويستطرد كثيراً في باب صفات الله ، وينتهى ذلك بحديث نبوى في وصف النبى لله . ولكنه يعود إلى القوى الدّراكة في الإنسان ويختتم هذا الفصل بالإشارة إلى المدينة الفاضلة Cité Idéale التي يمكن أن توجد إذا ازداد

الفلس شرفاً وروحانية . وواعد بأنه قد يكتب كتاباً في « أحوال المدينة الفاضلة وما يتبع ذلك » . وبهذا يتم الكلام في العلم الإلهي وبه يحتم الكتاب .

وواضح أن هذا الفصل لا يلخص « أثولوجيا » ولا يتصل به إلا من بعيد ؛ وهو فملاقده فرغ — كما قلنا — في الفصل السابق من تلخيص « أثولوجيا أرسطاطاليس » . والمهم في هذا الفصل هو هذه النصوص الأفلاطونية على ضآلتها ، لأنها تدل على مدى اطلاعه على فلسفة أفلاطون . فهو بالجملة فصل أفلاطوني خالص ، ولهذا انتهى إلى الإشارة والإشادة بـ « المدينة الفاضلة » كما بدأه بأسطورة « الأطلنطيد » .

ولكن هذا التلخيص لا يبين لنا أنه اعتمد في تلخيصه « لأثولوجيا » على رواية غير الروايتين الباقيتين . وإنما المشكلة في معرفة : على أى الروايتين اعتمد ؟

لو كان البغدادى أورد في تلخيصه فصلاً أو فقرات بنصها ، لكان حل هذه المشكلة يسيراً . إلا أنه يظهر من بعض جهل صغيرة أشرنا إليها في الهامش أن النص الذى اعتمد عليه البغدادى يمكن أن يكون أقرب إلى الرواية الثانية ، أعنى الرواية التى عنها نقلت الترجمة اللاتينية . ولكننا لانستطيع تأكيد ذلك بيقين ، لأن النصوص الحرفية من الضالة بحيث لا تسمح بهذا التوكيد . فالأمر عندنا أمر احتمال ، لا أكثر ولا أقل .

أما أن يكون قد اعتمد على رواية مخالفة لكنتا الروايتين : التقليدية والمناظرة للاتينية — فهذا أمر لا يمكن أن يقوم عليه دليل أبداً مستخلص من تلخيص البغدادى هذا . فمن الواضح جداً لمن يقرأ كتاب البغدادى كله ، ولمن يقرأ هذا القسم الذى يلخص فيه ما سماه « أثولوجيا » أو « الربوبية » أنه يلجأ إلى استطرادات وأقوال من عنده يقتطفها من هنا ومن هناك ويولجها في النص ؛ وليس في هذا أدنى دليل على أن هذه المواضع — غير الموجودة في النص المعروف بروايته لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » — مصدرها رواية أخرى لهذا الكتاب الأخير . فهذا وهم ما بعده وهم !

وإذن فالحجة الوحيدة التى يمكن أن يقدمها تلخيص عبد اللطيف بن يوسف البغدادى هي مجرد احتمال — واحتمال فقط — الشهادة على وجود الرواية الثانية لأثولوجيا ، وفي

وسط إسلامي خالص ؛ هذا إذا لم نفترض أن عبد اللطيف بن يوسف البغدادي قد عرفه في الأوساط المبرانية في مصر ، إذ هو خالطهم وعرف منهم موسى بن ميمون . وفي هذا المعنى يمكن أن تثار مشكلة الرواية الثانية على هذا الوضع الجديد :

لماذا لا تكون الزيادات الواردة في الرواية الثانية المناظرة للترجمة اللاتينية مصدرها

يهودي مصري ؟

وبهذا السؤال ندع مشكلة « أنولوجيا أرسطاطاليس » كما هي مفتوحة دائماً

أمام الباحثين ؟

عبد الرحمن بروي

باريس ، القاهرة
صيف سنة ١٩٥٥ - نوفمبر سنة ١٩٥٥ .

أثولوجيا أرسطاطاليس

نقله إلى العربية

عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي
وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله
أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي

الرموز

- ط = نشرة ديتريشي ، برلين سنة ١٨٨٢ م
ع = طلعت ٣٨٤ فلسفة بدار الكتب المصرية
م = تيمور ١٠٢ حكمة » »
ق = ٦١٧ حكمة وفلسفة » »
ح = جميدية رقم ٧١٧ باستانبول
ص = أيا صوفيا رقم ٢٤٥٧ »
ب = باريس رقم ٢٣٤٧ عربي
ف = باريس ١٦٤٠ فارسي ملحق
ل = برلين برقم ٧٤١ اشبرنجر

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين ، والصلاة على محمد وآله^(١)
الميمر الأول

من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف^(٢)
المسمى باليونانية « أنولوجيا »

وهو قول^(٣) على الربوبية ، تفسير فروريوس^(٤) الصورى
ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله^(٥) بن ناعمة الحمصى
وأصلحه ، لأحمد بن^(٦) المعتصم بالله ، أبو يوسف يعقوب
ابن إسحق الكندى رحمه الله

جديرٌ بكل^(٧) ساج لمعرفة الغاية^(٨) التى هو عامدها^(٩) — للحاجة اللازمة إليها
وقدر المنفعة الواصلة إليه فى لزومه^(١٠) مسلك البغية لها^(١١) — تدميث^(١٢) الأساليب القاصدة
إلى عين^(١٣) اليقين المزيل للشك عن النفوس^(١٤) عند الإفضاء به إلى ما طلب منها ، وأن

(١) ع : الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبي الرحمة محمد وآله الطاهرين - وكذا فى ص .
(٢) ع : الميمر الأول من كتاب ارسطاطاليس المسمى أنولوجيا وهو المقول على الربوبية فسرهُ
فروريوس الصورى - وكذا فى ص .

(٣) م : القول . (٤) م : فروريوس .

(٥) بن : ناقصة فى ط . - ع : بن عبد الله الناعى - وكذا فى ص .

(٦) م : لاجل المعتصم بالله - ع : وأصلحه يعقوب بن اسحق الكندى لأحمد بن المعتصم بالله -
وكذا فى ص .

(٧) ط : لكل ، وكذا فى م . (٨) ص ، ع : المعانى .

(٩) ط : عائدها ، وكذا فى م ، ق . (١٠) م : فى لزومه ، وكذا فى ق .

(١١) لها : فى ع وحدها ، والتصحيح من ع .

(١٢) ط : كتدميث ، وكذا فى م ، ق .

(١٣) م : تبين - وفى هامشها : نسخة : عين . - ع : غير .

(١٤) عن النفوس : ناقصة فى ع .

يلزم^(١) طاعة تصرفه عما يمنعه^(٢) من لذاذة الترقى في رياضات العلوم السامية به^(٣) إلى غاية الشرف التي تترقى^(٤) النفوس العقلية بالنزوع الطبيعي إليها .

قال الحكميم : أول البغية آخر الدرك ، وأول الدرك آخر البغية . فالذى اتهمينا إليه من أول^(٥) الفن الذى تضمنه كتابنا هذا^(٦) هو أقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في عامة^(٧) ما تقدم من موضوعاتنا . ولما كانت غاية كل فحص وطلب إنما هو دَرَك الحَق ، وغاية كل فعلٍ نفاذَ العمل — فإن استقصاء الفحص والنظر^(٨) يفيد المعرفة الثابتة^(٩) بأن جميع الفاعلين الكاملين^(١٠) يفعلون بسبب الشوق الطبيعي السرمدى ، وأن ذلك الشوق^(١١) والطلب لعلّة ثانية^(١٢) ، وأنه إذا لم يثبت معنى الغاية^(١٣) التي هي المطلوبة عند الفلسفة — بطلَ الفحصُ والنظرُ ، وبطلت المعرفة أيضاً وبطلَ^(١٤) الجود والفعل .

وإذا^(١٥) قد ثبت^(١٦) من اتفاق أفاضل^(١٧) الفلاسفة أن علل العالم القديمة البادية أربعة وهي : الهيمولى ، والصورة ، والعلّة الفاعلة ، والتمام — فقد وجب النظرُ فيها وفي الأعراض العارضة منها وفيها ، وأن تُتعلّم^(١٨) أوائها وأسبابها والكلمات الفواعل فيها ، وأئى العلل منها أحقُّ بالتقديم والرئاسة ، وإن كانت بينها^(١٩) مساواة في بعض أنحاء

(١) م : وأن لم يلزم (وفوقها تصحيح : وأن يلزم) . ع : أنه يلزم طباعه تصير به .

(٢) ط : تصرفه ما يذيقه ، وكذا في م : ما يذيقه البر في رياضيات . وفي هامش ق : يدفعه .

(٣) به : في ع ، وناقصة في سائر النسخ .

(٤) ط : ترقى (باللقاف المشددة) . م : التي تتوقف النفوس ... ، وكذا في ق . وفي ع :

التي تتوق النفوس العقلية ...

(٥) م : إليه الأول من الفن . ق : وأول من الفن .

(٦) هذا : ليست في م . من : في ع ، م — وناقصة في ط الخ . ع : من الفن الذى ...

(٧) م ، ق ، الخ : غاية . (٨) م : من النظر . ق : في النظر .

(٩) ق : الثانية — وناقصة في ع .

(١٠) ق : الكائنين . ع : يقتيد المعرفة في جميع الفاعلين الكياسين يفعلون ...

(١١) م : الطلب والشوق ؛ وكذا في ق ، ع . (١٢) م : ثابتة ، وكذا في ق ، ع .

(١٣) ع : متى لم يثبت معنى المعاني التي هي المطلوبة ...

(١٤) ط : يبطل — وما أثبتنا عن م ، ق . — ع : الجود والعقل .

(١٥) الواو ناقصة في م . (١٦) ط : في — وما أثبتنا عن م .

(١٧) م : الأفاضل . ع : اتفاق رأى الفلاسفة ...

(١٨) وأن تعلم ... فيها : ناقصة في ع ..

(١٩) ق : بينها .

المساواة . فإننا قد كُفِّدًا فرغنا — فيما سلف — من الإبانة عنها وإيضاح عللها في كتابنا الذي « بعد الطبيعيات » ، ورتبنا هذه العلل الترتيب الإلهي العقلي^(١) على توالى شرح النفس والطبيعة وفعلهما^(٢) . وأثبتنا هناك أيضاً معنى الغاية^(٣) المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرابية ، وأوضحنا أن^(٤) ذات الأوساط لابد لها من غايات ، وأن البغية هي للغاية^(٥) ، وأن معنى^(٦) الغاية أن يكون غيرها بسببها وأن لا تكون بسبب^(٧) غيرها . فإن إثبات^(٨) آليات للمعرفة دليل على آنية الغاية ، لأن المعرفة هي الوقوف عند الغاية ، إذ لا يجوز قطع ما لا نهاية^(٩) له بذى الغاية والنهاية . فالليمر^(١٠) في أوائل العلوم مقدمة نافعة لمن^(١١) أراد قصد معرفة الشيء المطلوب ، والتخريج والمهارة برياضات^(١٢) العلوم واجب على من أراد السلوك إلى العلوم الطبيعية ، لأنها^(١٣) معينة على نيل البغية وارتياذ^(١٤) المطلوب .

وإذ قد فرغنا مما^(١٥) جرت العادة بتقديمه من المقدمات التي هي^(١٦) الأوائل الداعية إلى الإبانة عما نريد الإبانة عنه في كتابنا هذا — فالتنترك الإطناب في هذا الفن ، إذ قد^(١٧) أوضحناه في كتاب « مطاطافوسيقى^(١٨) » . ولنفقتصر على^(١٩) ما أجرينا هناك ونذكر^(٢٠) الآن غرضاً فيما نريد إيضاحه في كتابنا هذا الذي هو علم^(٢١) كلى هو

- (١) ط : وعلى . — شرح = نظام . (٢) ط : وفعلها .
 (٣) ع : المعاني . (٤) أن : ناقصة في م .
 (٥) م : الغاية ، وكذا في ق ، ع . (٦) معنى : ناقصة في م .
 (٧) ق : لبيب . (٨) ع : ثبات .
 (٩) م : غاية ، وكذا في ق ، ع . (١٠) ع : فالتجهر . (١١) ع : إن .
 (١٢) م : والمهارة بالرياضيات على من ... ع : بالرياضات العالوية واجب ...
 (١٣) لأنها : ناقصة في ق .
 (١٤) ط : الارتياذ ، والتصحيح عن م . ع : معينة على أهل البنية وإرشاد المطلوب .
 (١٥) م : بما . ع : ما .
 (١٦) م : المقدمات اللاحقة تبين (فوقها : نسخة : هن) الأوائل — وكذا في ق .
 (١٧) قد : ناقصة في ع .
 (١٨) μετα τὰ Φύσιχα = ما بعد الطبيعة ، ولأرسطو أول كتاب عرف بهذا الاسم .
 (١٩) على : ناقصة في ع . (٢٠) ع : ولنذكر .
 (٢١) هو علم كلى : ناقص في م ، ع .

موضوع لاستفراغنا جملة^(١) فلسفتنا وإليه أجريننا عامة^(٢) ما تضمنته موضوعاتنا ، لكي يكون^(٣) ذكر أغراضه داعياً للناظر^(٤) إلى الرغبة فيه ومُعيناً على فهمه^(٥) فيما تقدّم منه . فللقدم من ذلك ذكر أجامعاً للفرض الذي له^(٦) قصدنا بكتابنا هذا ، ونرسم أولاً^(٧) ما نريد الإبانة عنه رسماً مختصراً وجيزاً حاصراً^(٨) حاوياً^(٩) لجل ما يتضمن الكتاب ، ثم نذكر رموس المسائل التي نريد شرحها وتلخيصها^(١٠) وتحصيلها ؛ ثم نبدأ فنوضح القول في واحدٍ واحدٍ منها بقولٍ مستقيم مُستقص^(١١) إن شاء الله تعالى .

ففرضنا في هذا الكتاب القول الأوّل^(١٢) في الربوبية والإبانة عنها وأنها هي العلة الأولى ، وأن الدهر والزمان تحتها ، وأنها علة العالم ومبدعها بنوعٍ من الإبداع^(١٣) ، وأن للقوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسّط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل بتوسّط النفس على الطبيعة^(١٤) ، ومن النفس بتوسّط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة ، وأن هذا الفعل يكون^(١٥) منه بغير حركة ، وأن حركة جميع الأشياء منه وبسببه ، وأن الأشياء تتحرك إليه بنوع الشوق والزروع .

ثم نذكر ، بعد ذلك ، العالم العقلي ، ونصيفُ بهاءه وشرفه وحُسنه^(١٦) ، ونذكر الصور الإلهية الأنيقة الفاضلة البهية التي فيه ، وأن منه زين الأشياء كلّها وحُسْنها ، وأن

(١) ع : حكمة .

(٢) ط : غاية - وما أثبتنا في م ، ع .

(٣) م : موضوعاتنا ليكن ذكر .

(٤) ع : للناظرين .

(٥) ط : على ما أفهمه .

(٦) ع : الذي هو مقصودنا .

(٧) ع : أول .

(٨) ع ، م : حاصراً .

(٩) ط : بجميع ، وما أثبتنا عن م . - ع : حاملاً لمحمل .

(١٠) ط ، تلخيصها ؛ م ، ق : وتلخيصها . ع : ونلخصها ثم نبداً ...

(١١) ط : مستقن . - مستقيم : ناقصة في ع .

(١٢) الأول : ناقص في م . (١٣) ق : الأنواع . (١٤) ع : الطبيعية .

(١٥) يكون : ناقصة في م ، ثم أضيفت في هامشها . - ع : وأن هذا العقل منه يكون بغير حركة .

(١٦) وحسنه : ناقصة في ع .

الأشياء الحسية^(١) كلها تشبه بها . إلا أنها — لكثرة قشورها — لا تقدر^(٢) على حكاية الحق من^(٣) وصفها . ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ، ونصف أيضاً كيف تفيض القوة من العقل عليها^(٤) ، وكيف نشبهها به .

ونحن^(٥) نذكر حُسن الكواكب وزينتها^(٦) وبهاء تلك الصور التي في الكواكب . ثم نذكر الطبيعة المنتقلة^(٧) تحت فلك القمر ، وكيف تسيح القوة الفلكية عليها ، وقبولها لتلك^(٨) وتشبهها بها وإظهارها أثرها في الأشياء الحسية^(٩) الهيولانية الدائرة .

ثم نذكر حال هذه الأنفس الناطقة في هبوطها عن^(١٠) عالمها الأصلي إلى عالم الجسمانيات وصعودها وإيجاد^(١١) العلة في ذلك ؛ ونذكر النفس الشريفة الإلهية التي لزمّت الفضائل العقلية ولم تنغمس^(١٢) في الشهوات البدنية ، ونذكر أيضاً حال الأنفس البهيمية والأنفس النباتية ونفس الأرض والنار وغير ذلك . وحينئذ^(١٣) نذكر رموس المسائل .

(١) ق : الحسة — وهو تحريف قطعاً . ع : الحسة كلها تشبه به .

(٢) ط : يقدر .

(٣) ط : في ، والتصحيح عن م .

(٤) ع : إليها وكيف تشبه به .

(٥) نحن : ناقصة في ع .

(٦) ع ، م : وزينها . — ع : الصور تلك التي ...

(٧) في صلب م : المستقلة — وفي هامشها : نسخة : المنتقلة .

(٨) ع : لذلك .

(٩) في هامش ق تصحيح : الحسية .

(١٠) عن عالمها ... الجسمانيات : ناقص في م ، ق . — ع : وهبوطها وصعودها وإيجاد ...

(١١) ط : واتحاد .

(١٢) ط : تنغمس — وما أثبتنا في م ، ع — ق : ولم تنغمس بالشهوات ...

(١٣) ص ، ع : ثم نذكر ...

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر^(١) رموس المسائل التي وعد الحكيم بالإبانة^(٢) عنها

في كتاب «أولوجيا» ، وهو القول في^(٣) «الربوبية»

تفسير فرغوريوس^(٤) الصوري وترجمة عبد المسيح الحمصي^(٥) الناعمي

(١) في^(٦) أن النفس إذا كانت في العالم العقل لأى شيء^(٧) تذكر^(٨) ؟

(ب) في أن كل معقول إنما يكون بلا زمان ، لأن كل معقول وعقل في حيز الدهر

لا في حيز الزمان ، بل لذلك صار العقل لا يحتاج إلى^(٩) الذكر .

(ج) في أن^(١٠) الأشياء العاقية التي في العالم الأعلى ليست تحت الزمان ولا كوّنت

شيئاً بعد شيء ولا تقبل التجزؤ^(١١) ، فلذلك لا تحتاج إلى الذكر .

(د) في النفس ، وكيف ترى الأشياء في العقل .

(هـ) في أن الواحد الكائن بالقوة هو^(١٢) كثير في شيء آخر ، لأنه لا يقوى على

قبوله كله دفعةً واحدةً .

(و) في العقل ، وهل يذكر ذاته وهو في العالم الأعلى .

(١) ذكر : ناقصة في ع ، ص .

(٢) ص ، ع : الإبانة ...

(٣) ط ، م : بالربوبية ، وما أثبتنا في ق .

(٤) م : فرغوريوس . - ع : وفسره فرغوريوس ...

(٥) الحمصي : ناقصة في ع .

(٦) ق : الأول في أن ... - وهكذا تضع نسخة ق أرقاماً بلغت ١٤٠ ، أ.ع فتضع ما أوردناه

(٧) ق : الأشياء .

(٨) ع : في أن النفس إذا كانت في العالم العقل كيف نزل لما تحت ، وكيف تفارق ، وكيف

تراجع إلّا عالمها لأن الأشياء تذكره ١١

(٩) أن : ناقصة في ع .

(١٠) إلى : ناقص في ق .

(١١) م : وهو ؛ وكذا في ق .

(١٢) ع ، م : التجزؤ .

(ز) في^(١) المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته : أترأه إنما يعرف ذاته وحده من غير أن يعرف الأشياء ؟ أو^(٢) إنما يعرف ذاته والأشياء كلها معاً ، لأنه إذا عرف ذاته عرف الأشياء كلها^(٣) ؟

(ح) في النفس ، وكيف تعقل ذاتها ، وكيف تعقل سائر الأشياء .

(ط) في النفس ، وأنها إذا كانت في العالم العقلي الأعلى توحدت بالعقل .

(ى) في الذكر ، ومن أين بدؤه ، وأنه يسوق الأشياء إلى المكان الذى هو فيه .

(يا) في الذكر ، والمعرفة ، والتوهم .

(يب) في أن الأشياء كلها في الوهم ، غير أنها فيه بنوع ثانٍ ، لا بنوع أول^(٤) .

(يج) في النفس^(٥) ، وأنها إذا كانت في العالم العقلي إنما ترى الخير المحض بالعقل .

(يد) في أن الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر .

(يه) في الذكر ، وما هو^(٦) ، وكيف هو .

(يو) في العقل ، وأن المعرفة هناك دون الجهل ، والجهل نخر العقل^(٧) هناك .

(يز) في النفس ، وأن ذكرها للأشياء^(٨) كلها في العالم الأعلى هو^(٩) بالقوة فقط .

(يح) في الأشياء التي نرى بها الأشياء العقلية إذ^(١٠) كنّا هناك وهو الذى نفحص

عنه إذا كنّا هاهنا .

(بط) في الذكر ، وأنه إنما^(١١) بدؤه من السماء .

(ك) في فضائل النفس ، وأن ذكرها في السماء .

(كا) في الكواكب ، وهل تذكر بعض الأشياء .

(١) في المعرفة ... ذاته : ناقصة في ع . (٢) م : وإنما .

(٣) كلها : ناقصة في ط .

(٤) الواو ناقصة في م ، ي .

(٥) م : الأول

(٦) ق : للعقل . ع : والعقل .

(٧) الوار ناقصة في ق .

(٨) ط : في القوة - وما أثبتنا عن م ، ص .

(٩) ق : الأشياء .

(١٠) ط : إذا - وما أثبتنا عن م ، ق ، ص .

(١١) ص ، م : وأن يده من السماء . ط : وأنه إنما هو بدؤه ... - وما أثبتنا عن ق .

(كب) في النفس الإلهية الشريفة .

(كج) في أنه^(١) ليس للكواكب منطق ولا فكر ، لأنها لا تطلب شيئاً .

(كد) في الكواكب ، وأنها لا تذكر^(٢) الأشياء الحسية والعقلية ، وأنها^(٣) لها

علوم حاضرة فقط .

(كه) في أنه ليس كل ما كان له بصر كان له ذكر أيضاً .

(كو) في المشتري وأنه لا يذكر .

(كز) في النّيزين وأنها نوعان : أحدهما مثل الباري عز وجل ، والآخر مثل

النفس^(٤) الكلية .

(كح) في الباري عز وجل^(٥) ، وأنه لا يحتاج إلى الذكر ، لأن الذكر غيره .

(كط) في نفس العالم كله ، وأنها لا تذكر ولا تفكر .

(ل) في الأنفس التي تفكر .

(لا) في الطبيعة العقلية ، وأنها لا تذكر ، وأن الذكر للطبيعة الطبيعية .

(لب) في الفكر ، وما هو .

(لج) في أن هذا العالم لا يجمع بين الأشياء الحاضرة والآتية .

(لد) في التدبير ، وأن الكلّي غير مدبّر .

(له) في أن الذكر والفكر وما أشبههما^(٦) أعراض .

(لو) في الفصل^(٧) الذي بين الطبيعة وبين حكم^(٨) الكل .

(لز) في أن الطبيعة إنما هي صنم لحكم الكل وأفق للنفس سُفلاً .

(١) ص ، ع : في أن للكواكب منطقاً ولا فكر لأنها تطلب الأشياء .

(٢) لا : ناقصة في م . (٣) ص ، ق : وأن لها علوماً ...

(٤) م : نفس . ق : مثل النفس الفلكية الكلية .

(٥) ق ، م : وعلا . ق : فإنه لا يحتاج .

(٦) ط : أشبهها ، وكذا في م . (٧) ع : الفصل (بالضاد المعجمة) .

(٨) ق : الحكم الكل .

(لح) في الوهم وأنه بين الطبيعة والعقل .

(لط) في الوهم وأنه فضيلةٌ عارضةٌ ، تعطى الشيء المتوهم أن يعلم^(١) أن لا يرى الأثر الذي أثر فيه .

(م) في العقل وأنه فعلٌ ذاتي وكونٌ ذاتي .

(مـ) في العقل ، وأن له ما للنفس ، لأن العقل هو الذي أفاد النفس قوتها . وأن الشيء^(٢) الذي توهمته النفس وصيرته في الهيولى هو الطبيعة^(٣) .

(ما) في الطبيعة وأنها تفعل وتنفع ، وأن الهيولى تنفع ولا تفعل^(٤) ، وأن النفس تفعل ولا تنفع ، وأما العقل فلا يفعل في الأجسام .

(مب) في معرفة الأسطُقتات^(٥) والأجرام ، وكيف تدبرها الطبيعة .

(مج) في الذهن ، وأنه فعلٌ العقل ، والبرهان فعلُ النفس .

(مد) في نفس الكل وأنها إن كانت لم تذكر^(٦) فلم تكن في^(٧) حيز الدهر .

(مه) في أنه^(٨) كيف صارت أنفسنا^(٩) في حيز الزمان ولم تكن النفس في حيز الزمان ، بل صارت فاعلةً للزمان^(١٠) .

(مو) في الشيء الذي يولد^(١١) الزمان ، وما هو .

(مز) في النفس^(١٢) الكلية وأنها غير واقعة تحت الزمان ، وإنما تقع تحت الزمان آثارها .

(مح) في النفس الكلية وأنها إن كانت تفعل الشيء بعد الشيء ، فلا محالة أنها تحت الزمان ، أم ليست^(١٣) تحت الزمان بل الأشياء المشتركة هي تحت الزمان .

(١) ط : يعلق . م : يعلو (!) . ق : تعطى أثر الذي ... وما أثبتنا عن ص .

(٢) الذي : ناقصة في م .

(٣) ق : وهو الطبيعة .

(٤) ط : ولم - والتصحيح عن م ، ق .

(٥) الاستقتات .

(٦) م : لا تذكر . ص : كانت لا تدل فأم . (٧) ق : من .

(٨) ق : في أن كيف ... (٩) ق ، م : من .

(١٠) م : فاعلة الزمان . (١١) ق : توالد .

(١٢) ق ، م : الأنفس . (١٣) أم ... الزمان : ناقصة في ص .

(مط) في أن الكلمات^(١) الفواعل تفعل الأشياء معاً ، وليس للكلمات^(٢) المنفعلة أن تنفعل الانفعال كله معاً ، لكن الشيء بعد الشيء .

(ن) في الكلمات الفواعل ، وأنها غير المنفعلة ، وما الشيء الأول^(٣) .

(نا) في أن شرح الشيء الأول هو الفاعل ، وأنه إنما يفعل فقط .

(نب) في النفس ، وأنها فعل ما عَقَلَ ، وأن الشيء الذي يفعل شيئاً بعد شيء إنما هو في الأشياء الحسية .

(نج) في أن الهيولى غير الصورة ، وأن الشيء المركب منهما ليس ببسوط الصورة فقط .

(ند) في النفس وأنها دائرة ليس لها من مركزها إلى الدائرة أبعاد .

(نه) في أنه^(٤) إن كان الخير المحض الأول مركزاً — والمقل دائرة لا تتحرك — فإن النفس دائرة تتحرك .

(نو) في^(٥) النفس وأنها تتحرك شوقاً إلى شيء ، وأنها تولد الأشياء .

(نز) في أن حركة هذا الكل حركة مستديرة .

(نح) في الفكر وما باله يكون فينا بزمان ، وأنه رءوس كثيرة .

(نط) في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب .

(س) في أنه ربما اضطر المرء إلى أن يقول أفاويل كثيرة محالة^(٦) من أجل حوائج البدن ومن أجل جهله بالخيرات .

(سا) في أن المعاناة إنما تكون^(٧) في الشيء العام ، وأن إطلاق المعاناة إنما يكون في^(٨) الشيء الأفضل .

(١) في هامش م (ورقة ٢١) : المراد بالكلمات الفواعل : النفس والطبيعة .

(٢) ط : في الكلمات ، وكذا في ق .

(٣) الأول : ناقصة في م .

(٤) أنه : ناقصة في م .

(٥) ق ، م : في أن النفس .

(٦) ط : محال — وكذا في ق .

(٧) م : من .

(سب) في المرء الفاجر^(١) الطالح ، ومن أي^(٢) القوى يعرف ، وما المرء الفاضل ، وما المرء الوسط الذي ليس بالصالح ولا بالطالح .

(سج) في البدن ، وهل له حياة من ذاته ، أم الحياة التي فيه إنما هي من الطبيعة ؟

(سد) في البدن المتنفّس وكيف يألم^(٣) وينفعل ، وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعال منا .

(سه) في أجزاءنا ، وما هي ، وما الأجزاء التي فينا وليست لنا .

(سو) في أن الألم^(٤) إنما هو للحَيِّ المركب من أجل الاتصال ، وأن الشيء الذي

لم يتصل بشيء آخر فهو مكْتَفٍ بذاته .

(سز) في معرفة الآلام كيف تكون ، وأنها إنما تحدث من اجتماع النفس والبدن .

(سح) في الألم واللذة وما كلُّ واحدٍ منهما ، وما جوهرها .

(سط) في الألم وكيف يحسُّ به الحيُّ والنفس غير واقعة تحت الألم .

(ع) في الوجد وما هو إذا كان الوجد غير واقع على النفس ؛ وإن كان لا يكون

إلا مع النفس ، فكيف نجد الوجد في ذلك ؟

(عا) في الحواسِّ وأنها غير قابلة للآثار المؤثرة .

(عب) في الشهوات البدنية ، وأنها إنما تحدث عن اجتماع النفس والبدن ، وأنها

ليست للنفس وحدها ، ولا هي للبدن وحده .

(عج) في الطبيعة وأنها أحدثت في البدن^(٥) شيئاً ما تكون فيه الآثار والآلام .

(عد) في الشهوات^(٦) ، وهل فينا شهوة بدنية وشهوة طبيعية .

(عه) في الطبيعة ، وأنها غير البدن .

(عو) في الشهوة وأن بدءها هو البدن المركب بنوع من أنواع التركيب .

(١) ظ : العاجز .

(٢) ط : أين .

(٣) م : وكيف يألم بما لم ينفعل ، وكيف نعرف ذلك .

(٤) إنما : ناقصة في م .

(٥) في البدن : ناقصة في م .

(٦) ص ، م : الشهوة .

(عز) في الشهوة وأن البدن هو تقدّمته^(١) الشهوة .

(عح) في الموصى وأنه من حيّز^(٢) البدن الحيواني ، والشهوة من حيّز^(٣) الطبيعة ، والاكتساب من حيّز^(٤) النفس .

(عط) في النفس وأن الشهوة غريزة في الطبيعة .

(ف) الشهوة التي في النبات ، وإن كانت غير الشهوة التي في الحيوان .

(فا) في أنه هل في الأرض^(٥) شهوة ؟ وإن كانت ، فما هي ؟

(فب) في الأرض ، وهل هي ذات نفس — فإنها وإن كانت ذات نفس فلا محالة أنها حيوان أيضاً .

(فج) في الحواس ، وهل يمكن الحي أن يحسّ بغير أداة ، وهل كانت الحواس حاجة^(٦) ما .

(فد) في الفواعل وأنها لا تشبه المنفعلات ، ولا تستحيل طبائع الفواعل إلى طبائع المنفعلات .

(فه) في الأشياء الواقعة تحت البصر ، وكيف تبصرها النفس .

(فو) في الحس ، وأنه لا يكون إلّا من اجتماع النفس والهواء فقط ، لكن ينبغي أن يكون شيء آخر يقبل الأثر ، وما الأثر وكيف يكون الحس .

(فز) في الحواس البدئية ، وأنها تكون بالآلات البدئية .

(فح) في التمييز وما بين الأشياء المميزة^(٧) وبين الأشياء الواقعة تحت التمييز والمتوسط بينهما .

(فط) في الحس وأنه كالخادم للنفس ، وأنه لا يكون إلا بتوسط البدن .

(٢) م : حس .

(٤) م : حس .

(١) م : تقدم .

(٣) م : حس .

(٥) م : للأرض .

(٦) م : حاجة . في الحس وما هي ، وكيف هي .

(٧) م : التمييز .

- (ص) في السماء ، وهل للسماء والكواكب حسنٌ أم لا .
- (صا) في الكل وأن ليس له حسنٌ ، بل إنما نحسُّ بأجزائه .
- (صب) في أفلاطون^(١) وما ذكر في كتابه إلى طليماوس .
- (صج) في أنه لا يكتفى الإنسان في علم المحسوسات بالحسائس إلا أن تكون النفس تقنع بذلك .
- (صد) في الرُّقْي والسحر وكيف يكون ، وكيف يحسُّ القمر والكل لا يحس ولا في^(٢) شيء من أجزائه .
- (صه) في الأرض ، وهل تحسُّ كما تحسُّ الشمس والقمر ، وأى الأشياء تحسُّ .
- (صو) في النبات وأنه من حيز الهواء .
- (صز) في القوة المولدة وأنها في الأرض ، وأنها تعطى النبات سبب النبت ، وأن النبات إنما هو بمنزلة الجسم للقوة المولدة .
- (صح) في جسم الأرض ، وما الشيء الذي يعطيه النفس — فليست الأرض إذا كانت متصلة بعضها ببعض مثلها إذا كانت منفصلة .
- (صط) في الأرض وأن فيها قوة نباتية وقوة حسية وعقلية ، وهو الذي سماه الأولون « دا مطر »^(٣) .
- (ق) في الغضب هل قوة الغضب منبهة^(٤) في سائر البدن ، أم هي في جزء من أجزائه .
- (قا) في أن الشهوة في الكبد ، وكيف هي هناك .
- (قب) في الغضب وأين مسكنه^(٥) في البدن .
- (قج) في الشجر : لم تعدمت قوة الغضب ولم تعدم قوة النبات .

(١) م : أفلاطون .

(٢) في : ناقصة في ط ، وواردة في ص ، م .

(٣) في بعض النسخ : دا مطرا - ودا مطرا = Δημήτηρ وهي إلهة الخصب والنماء . وسماء : ط : سموة .

(٤) م : مثبتة .

(٥) ع ، م ، ن .

(قد) في النبات ، وأن لكل نبات^(١) شوقاً ما .

(قه) في الغضب وأنه ليس في القلب .

(قو) في النفس البهيمية ولم تصارت ، إذ كانت تمام البدن ، أنه لا يبقى له أثر عند

مفارقة النفس الناطقة البدن .

(قز) في النفس البهيمية ، وهل تفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة .

(قح) في ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس .

(قط) في النفس السفلية وهل تذهب إلى النفس العالية ، أم تنفسد .

(ق) في الألوان والأشكال الجرمية كيف تحدث وكيف تنفسد وهل تنفسد^(٢) في

الهواء أم لا .

(قيا) في النفس وهل تتبعها الثواني — أعنى النفس البهيمية والطبيعية — أم لا .

(قيب) في الكواكب وأن ليس لها ذكر ولا^(٣) لها حساس .

(قيج) في الأشياء الكائنة بالرقى والعزائم والسّحر .

> (قيج) في الأشياء الكائنة الرؤية من السحر <^(٤) .

(قيد) في الفواعل وللنفعلات الطبيعية والصناعية والكائنة .

(قيه) في العالم وأنه يفعل في أجزائه وينفعل منها ، وأن أجزاء العالم يفعل بعضها

في بعض ، وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعية التي فيه .

(قيو) في حركة الكل ، وأنها تقبل في^(٥) الكل والأجزاء .

(قيز) في الأجزاء ، وما الأشياء التي تكون من فعل بعضها مع بعض .

(قبح) في الصناعات وأعمالها ، وما الشيء الذي يطلب في الصناعات .

(١) ص ، ح ، م : نبت . (٢) ط : تنفسد إلى الهواء .

(٣) لا : ناقصة في م . ص : وأنها ليس لها ذكر ولا حواس .

(٤) إضافة في م ، ح ، ص وناقصة في ط .

(٥) م : من .

(قيط) في حركة الكل ، وما الذى تفعل في ذاتها وأجزائها .
 (قك) في الشمس والقمر وما الذى يفعلان في الأشياء الأرضية وأنها يفعلان فيها
 غير فعل الحر والبرد .
 (قكا) في السكواكب وأنه لا ينبغي أن نضيف أحد الأمور الواقعة منها على
 الأشياء الجزئية إلى إرادة منها .
 (قكب) في السكواكب وأنا إذا كنا لا نضيف الأمور الواقعة على الأشياء منها
 إلى عللٍ جسمانية ولا إلى علل نفسانية ولا إلى علل إرادية — فكيف يكون
 ما يكون منها ؟ !

(قكج) في الكل وأنه واحد حتى يحيط بجميع الحيوان .
 (قكد) في الأجسام الجزئية وأنها أجزاء للكل ^(١) ، وأنها تنال من نفس الكل ^(٢)
 (قكه) في الأجسام التي فيها نفس غير نفس الكل ، وأنها تقبل الآثار من داخلي
 ومن خارج .

(قكو) في الكل وأنه يحسّ بآلم جزئى : القريب منه والبعيد .
 (قكز) في الأجزاء وكيف يآلم بعضها بآلم بعض .
 (قكح) في الفاعل الشبيه بالمنفعل ^(٣) ، وأنه لا يآلم الفاعل من المنفعل ما كان شبيهاً
 به كما يآلم الفاعل الذى لا يشبهه ، وما الشئ الذى يذيق الحق .
 (قكط) في الحى ، وكيف تدخل أفاعيله الصور بعضها على بعض ، والحى واحد .
 (قكل) في الكل وأن فيه مادةً شبيهة بالفضب .
 (قلا) في الأجزاء وأن بعضها يفيد ^(٤) بعضاً .
 (قلب) في الحيوان وكيف يفتدى بعضها من بعض .
 (قلج) في الكل والأجزاء ، ولم صارت الأجزاء ^(٥) يضاد بعضها بعضاً ،

(١) م : الكل .

(٢) م : ناقصة في م .

(٣) م : بالمنفعل .

(٥) ط : ما يضاد .

(٤) م ، ص : يفيد .

والكل متفق لا يتضاد ، ولم صار تضاداً في الأجزاء .

(قلد) في الأجزاء ، وكيف اتفقت بالكل وهي متضادة ، ومثل ذلك مثل صناعة الرقص .

(قل) في الأشياء السماوية ، وأنها فواعل ودلائل .

(قلو) في العالم وأنه هو الذى يشا كل الكواكب وأنه هو الذى يفعل منها ، فهو إذن الذى لا يثبت^(١) في ذاته .

(قلز) في الأمور الآتية إلينا من الكل .

(قلع) في الأمور التى لا يأتى إلينا منها .

(قلط) في أشكال الكواكب ، وأن الأشكال^(٢) لها قوى هي المشكلة من تلك الأشكال .

الميمر الأول^(٣)

في النفس

أما^(٤) بعد ! إذ قد بان وصح أن النفس ليست مجرم. وأنها لا تموت ولا تفسد ولا تفتى ، بل هي بقية دائمة ، فإننا نريد أن نفحص عنها^(٥) أيضاً كيف فارقت العالم العقلى وانحدرت إلى هذا العالم الحسى الجسمانى فصارت في هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون^(٦) والفساد — فنقول إن كل جوهر^(٧) عقلى فقط ذو حياة عقلية لا تقبل شيئاً من الآثار ، فذلك الجوهر ساكن^(٨) في العالم العقلى ثابت فيه دائماً لا يزول عنه ولا يسلك إلى موضع آخر لأنه

(١) لا يثبت : ناقصة في م . (٢) ص . ع : وأن لأشكالها قوى هي ...

(٣) الميمر : ناقصة في ط . وفي م : الميمر الأول . بسم الله الرحمن الرحيم . أما بعد ...

وفي ع : من تلك الأشكال بسم الله الرحمن الرحيم . أما إذا بان صح (!) أن النفس ...

(٤) ص : أما إذا بان صح (!)

(٥) م : نفحص فيها بها كيف ... (٦) الكون : ناقصة في ع .

(٧) ط : فنقول إن هي جوهر .

(٨) في هامش م : سيكون العقل كناية عن كونه تاماً مبرماً عن الكمال المنتظر ، وهذا معنى قوله

لا مكان له يتحرك إليه ، أى لا كمال له ينتظره .

لا مكان له يتحرك^(١) إليه غير مكانه ، ولا يشاق^(٢) إلى مكان آخر غير مكانه . وكل جوهر عقل له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له . وإذا استفاد العقل شوقاً ما ، سلك بذلك^(٣) الشوق إلى مسلك ما ولا يبقى فى موضعه الأول ، لأنه يشاق إلى الفعل كثيراً وإلى زين الأشياء التى رآها فى العقل ، كالمرأة التى قد اشتملت^(٤) وجاءها المخاض لتضع ما فى بطنها — كذلك العقل إذا تصور بصورة الشوق للمشتاق^(٥) إليه^(٦) إلى أن يخرج إلى الفعل بما فيه من الصورة ، ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ويتمخض فيخرجها إلى الفعل لشوقه إلى العالم الحسى .

والعقل إذا قبل الشوق سُفلاً تصوّرت النفسُ منه . فالنفس إذن إنما هى عقل تصوّر بصورة الشوق^(٧) . غير أن النفس ربما اشتاقت شوقاً كلياً ، وربما اشتاقت شوقاً جزئياً . فإذا اشتاقت شوقاً كلياً صورت الصور^(٨) الكلية فملاً ودبرتها تديراً عقلياً كلياً من غير أن تفارق عالمها الكلى . وإذا اشتاقت إلى الأشياء الجزئية التى هى صورٌ لصورها الكلية زينتها وزادتها نقاوة^(٩) وحُسنًا وأصلحت ما عرض فيها من خطأ ودبرتها تديراً أعلى وأرفع من تديير علتها القرية التى هى الأجرام السماوية^(١٠) . فإذا صارت النفس فى الأشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها ، أعنى أنها لا تكون فى الجسم كأنها محصورة فيه ، بل تكون فيه وخارجة عنه^(١١) . وربما كانت النفس فى جسم ، وربما كانت خارجة من جسم^(١٢) . وذلك أنها لما اشتاقت إلى السلوك^(١٣) وإلى أن تظهر أفاعيلها ، تحركت من العالم الأول أولاً ، ثم إلى العالم الثانى ثم إلى العالم الثالث . غير^(١٤) أنها وإن تحركت وسلكت من عالمها الثانى

(١) ط : يتحركه . له : ناقصة فى م . - ص : إليه عن مكانه .

(٢) ص : يشاق . ط : ينساق . (٣) ص : ذلك .

(٤) ص : استملت . (٥) ط : المشتاق

(٦) + ... + ما بين الدلايتين ناقص فى ص .

(٧) ص الصورة . (٨) ط : تقاويا . والتصحيح فى م ، ص الخ .

(٩) ص ، م : السماوية . (١٠) ص ، م : منه .

(١١) ص ، م : الجسم . (١٢) إلى : ناقصة فى ص .

(١٣) غير أنها . . . العالم الثالث : ناقصة فى ط . - ص : غير أنها وإن تحركت وسلكت من

عالمها إلى أن تأتى إلى العالم الثالث ...

إلى العالم الثالث فإن العقل لم يفارقها ، وبه فعلت ما فعلت . غير أن النفس — وإن كانت ^(١) فعلت [ما فعلت] فعلتها ^(٢) بالعقل ، فإن العقل لم يبرح مكانه العقلي ^(٣) العالى الشريف ؛ وهو ^(٤) الذى فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس ^(٥) ؛ وهو الذى فعل الخيرات فى هذا العالم الحسى ؛ وهو الذى زين الأشياء بأن صير الأشياء منها دائمة ومنها ^(٦) دائر ، إلا إن ذلك إنما كان بتوسط النفس . وإنما تفعل النفس أفعاليها به لأن العقل آنية دائمة ففعله ^(٧) دائم . وأما نفس سائر الحيوان ^(٨) فما سلك منها سلوكاً خطأ فإنها صارت فى أجسام السباع ، غير أنها لا تموت ولا تقف اضطراباً . وإن أُلغى ^(٩) فى هذا العالم نوع آخر من أنواع النفس فإنما هو ^(١٠) من تلك الطبيعة الحسية . وينبغى للشيء الكائن من الطبيعة الحسية أن يكون حياً أيضاً ، وأن يكون علّة حياة للشيء ^(١١) الذى صار إليه . وكذلك أنفس النبات ^(١٢) كلها حية — فإن الأنفس كلها حية انبعثت من بدء واحد ، إلا أن لكل واحد منها حياة تليق به وتلائمه ، وكلها جواهر ليست بأجرام ولا تقبل التجزئة ؛ فأما نفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة : نباتية ، وحيوانية ، ونطقية . وهى مفارقة البدن عند انتقاضه وتحالّله ^(١٣) ، غير أن النفس النقية الطاهرة ^(١٤) التى لم تتدنّس ولم تتسخ بأوساخ البدن إذا ^(١٥) فارقت عالم الحس فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث فى عالم ^(١٦) الحس ^(١٧) ، وأما التى قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كأنها بدنية لشدة انغماسها فى لذات البدن وشهواته ، فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى تُلقَى

(١) كانت : ناقصة فى ص .

(٢) ط : فعلتها . ما فعلت : ناقصة فى م ، ص .

(٣) العقل : ناقصة فى م .

(٤) ... +) ما بين العلامتين ناقص فى ص .

(٥) ط : دائماً ... دائراً ، وكذا فى م . - ص : سير منها دائماً ومنها دائراً .

(٦) ص : بفعله الدائم . (٧) ص : فيها .

(٨) من : ناقصة فى ص . (٩) باللقاف فى ط .

(١٠) ص : الشيء . (١١) ط : النفس النباتية .

(١٢) ط : تحليله . (١٣) ص : وهى التى .

(١٤) فى عالم الحس : ناقصة فى ط ، وثابتة فى م الخ .

عنها كلَّ وسخٍ ودنسٍ علق بها^(١) من البدن . ثم حينئذٍ^(٢) ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه من غير أن^(٣) تهلك أو تبديد كما ظنَّ أناسٌ لأنها متعلقة ببدنها وإن بعدت منه ونأت ولم يمكن^(٤) أن تهلك آتية من الآنيات لأنها آنياتٌ حقٌّ لا تذُرُّ ولا تهلك كما قد^(٥) قلنا مراراً . وأما ما كان ينبغي أن نذكره للذين لا يقبلون^(٦) الأشياء إلا بقياسٍ وبرهانٍ فقد فرغنا من ذكره بكلامٍ موجزٍ على حقِّه وصِدِّقه . وأما الأشياء التي ينبغي أن نذكرها للذين لا يصدِّقون بالأشياء إلا بمباشرة الحسِّ ، فنحن ذاكروها وجاعلوها^(٧) مُبتدأً قولنا في الشيء الذي قد اتفق عليه الأولون والآخرون . وذلك أن الأولين^(٨) قد اتفقوا على أن النفس إذا صارت دنسة وانقادت للبدن في شهواتها حلَّ عليها غضبٌ من الله^(٩) ، فيحرص المرء عند ذلك أن يرجع عن^(١٠) أفعاله البدنية ويفيض شهوات البدن ويبدأ بتضرع^(١١) لله ويسأله أن يكفر عنه سيئاته ويرضى عنه ، وقد^(١٢) اتفق على ذلك أفاضلُ الناس وأراذلهم ، واتفقوا أيضاً أن^(١٣) يرتحموا على أمواتهم والماضين من أسلافهم ويستغفروا لهم . ولو لم يوقفوا بدوام النفس وأنها لاتموت ، لما كانت هذه عاداتهم ولما^(١٤) صارت كأنها سُنَّةٌ طبيعية لازمة مضطرة . وقد ذكروا أن كثيراً^(١٥) من الأنفس التي كانت في^(١٦) هذه الأبدان وخرجت منها ومَضَتْ إلى عالمها لاتزال مهيئة لمن استغاث بها^(١٧) ، والدليل على ذلك الهياكل التي بنيت وسميت بأسمائها^(١٨) فإذا أتاها المضطرُّ أغاثوه ولم يرجعوه^(١٩) خائباً . فهذا وشبهه يدلُّ على أن النفس التي مضت من هذا العالم إلى ذلك العالم^(٢٠) لم تَمُتْ ولم تهلك ، لأنها حيَّة بحياة باقية لا تبديد ولا تنفى .

-
- | | |
|--|---|
| (١) ط : لها في البدن . | (٢) ط : ثم متى ترجع . ص : ثم ترجع . |
| (٣) ط : أنها . | (٤) ص : يكن . |
| (٥) قد : ناقصة في ص . | (٦) ص : يعقلون . |
| (٧) ط : مبدأ - وكذا في ص . | (٨) قد : ناقصة في ص . |
| (٩) ص : الله تعالى . | (١٠) م : عن ، ط : من |
| (١١) ط : بتضرع . | (١٢) قد : ناقصة في ص . |
| (١٣) ص ، م : على أن . | (١٤) ص : ولا . |
| (١٥) ص : أن أنفسا كثيرة من الأنفس ... | (١٦) ص : كانت هي في الأبدان ، ثم خرجت ... |
| (١٧) ط : لها . - وفي ص : استغاث ومعية لمن استعان بها . | |
| (١٨) م : بنيت لها وسميت بأسمائها . | |
| (١٩) ص : ولم ترجمه . | (٢٠) العالم : ناقصة في ص . |

كلامٌ له يشبه رمزاً في النفس الكلية

إني ربما خلوتُ بنفسى^(١) وخلعتُ بدنى جانباً وصرتُ كأنى جوهر مجردٌ بلا بدن
فأكونُ داخلياً فى ذاتى راجعاً^(٢) إليها خارجاً من سائر الأشياء — فأكونُ^(٣) العلم والعالم
والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ، فأعلم أنى
جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ذو حياة فعالة .

فلما أيقنت بذلك ترقيتُ بذاتى^(٤) من ذلك العالم إلى العالم الإلهى^(٥) ، فصرتُ
كأنى موضوعٌ فيها متعاقبٌ بها ، فأكونُ فوق العالم العقلى كله ، فأرى^(٦) كأنى واقفٌ
فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ؛ فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر^(٧) الألسنُ على
صفته ولا تعيه الأسماع . فإذا استغرقنى ذلك النور والبهاء ولم أقوَ على احتماله هبطتُ من
العقل إلى الفكر والروية^(٨) . فإذا صرتُ فى عالم الفكرة والروية حجبتُ الفكرة عنى ذلك
النور والبهاء ، فأبقى متعجباً أنى كيف انحدرتُ من ذلك الموضع الشامخ^(٩) الإلهى وصرتُ فى
موضع [٦ ب] الفكرة^(١٠) بعد أن قويتُ نفسى على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها
والترقى إلى العالم العقلى ثم إلى العالم الإلهى حتى صرتُ^(١١) فى موضع البهاء والنور الذى هو
علة كل نور وبهاء . ومن العجب أنى كيف رأيتُ نفسى ممثلة نوراً وهى فى البدن كهيئة
وهى غير^(١٢) خارجة منه ! غير أنى أطلتُ^(١٣) الفكرة وأجلتُ الرأى فصرتُ كالمبهوت ،

(١) ص : ع : بنفسى كثيراً ، وخلعتُ بدنى صرتُ كأنى جوهر ...

(٢) راجعاً إليها : ناقصة فى ع ، ص . (٣) فأكون ... جميعاً : ناقصة فى ع ، ص .

(٤) ع : بذهى . - ص : رقيتُ بذهى .

(٥) ص : العلة الإلهية . (٦) ص : فأرانى .

(٧) من هنا نقص مع تحريف كثير فى نص ع ، لهذا لا معنى لإثباته . - وفى ص : البهاء ،
وأرى قوة على احتماله هبطتُ من ... (نقص)

(٨) ط : الرزية . (٩) ص : الشاق .

(١٠) ص : الموضع الفكرى . (١١) ص : صارت .

(١٢) غير : ناقصة فى ص .

(١٣) ص : لما أطلتُ وصرتُ كالمبهوت ذكرتُ الفيلاطوس (!) - بهامش ح : ذكرتُ عند ذلك
أخى أرقليطوس .

وتذكرت عند ذلك ارقليطوس فإنه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى ، وقال إن^(١) مَنْ حرص على ذلك وارتقى إلى العالم الأعلى جُوزى بأحسن^(٢) الجزاء اضطراراً — فلا ينبغي لأحد أن يفتر^(٣) عن الطلب والحرص في الارتفاع إلى ذلك العالم ، وإن تعب ونصب ، فإن أمامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصَب^(٤) . — وإنما أراد بقوله هذا تحريضاً على طلب الأشياء العقلية لنجدها^(٥) كما وجد وتذكرها كما أدرك . — وأما أنبادوقليس^(٦) فقال إن الأنفس إنما كانت في المكان العالی الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم . وإنما^(٧) صار هو^(٨) أيضاً إلى هذا العالم فراراً من سُخط الله تعالى ، لأنه لما انحدر إلى هذا العالم صار غيائاً^(٩) للأنفس التي اختلطت عقولها^(١٠) ، فصار كالإنسان المجنون نادى الناس بأعلى صوته وأمرهم أن يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصيروا إلى عالمهم الأول^(١١) الأعلى الشريف ، وأمرهم أن يستغفروا الإله — عز وجل^(١٢) — لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولاً . — قد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس^(١٣) في دعائه الناس إلى مادعا ، غير أنه إنما كلم الناس بالأمثال والأوابد ، فأمر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع^(١٤) إلى العالم الأول الحق . — وأما أفلاطون الشريف الإلهي فإنه قد وصف النفس فقال فيها أشياء كثيرة حسنة وذكرها في مواضع كثيرة : كيف انحدرت النفس فصارت في هذا العالم ، وأنها سترجع إلى عالمها الحق الأول . وقد^(١٥) أحسن في وصفه النفس فإنه وصفها بصفات صرنا بها كأننا

(١) ص : إنه . (٢) ص : أحسن .

(٣) ط : يفتر .

(٤) ص : لا نصب بعدها ولا تعب .

(٥) ط : لنجدها . — ص : ليجدها ويدركها كما وجدها وأدركها .

(٦) ص : أنبادوقليس . (٧) ص : فإتما .

(٨) هو : أي أنبادوقليس .

(٩) ص : غيائاً . (١٠) ط : عقولنا .

(١١) الأول الأعلى الشريف : فاقصة في ص .

(١٢) ص : تبارك وتعالى .

(١٣) ص : فيثاغورس . ط : فيثاغورث .

(١٤) ص : ورجوعهم . (١٥) ط : فقد .

نشاهدها^(١) عياناً . ونحن ذاكرون قولَ هذا الفيلسوف ؛ غير أنه ينبغي لنا أن نعلم أولاً أن^(٢) الفيلسوف إذا وصف النفس فإنه لا يصفها بصفةٍ واحدةٍ في^(٣) كل موضع من المواضع التي ذكرها فيها لأنه لو وصفها ولم يصفها إلا بصفةٍ واحدةٍ^(٤) لكان السامع إذا سمع وصفه^(٥) لا يعلم رأى الفيلسوف . وإنما اختلفت^(٥) صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحسن بصفات النفس ، ولا رفض الحسن^(٦) في جميع المواضع . وذمّ وازدري^(٧) اتصال النفس بالجسد ، لأن النفس إنما هي [١٧] في البدن كأنها محصورة كظيمة^(٨) جداً لا تُنطق بها . ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالمغار ، وقد وافقه على ذلك أنباد قايس ، غير أنه يسمى البدن الصدا^(٩) . وإنما عنى أنباد قايس بالصدأ^(١٠) هذا العالم بأسره . — ثم قال أفلاطون إن إطلاق النفس من وثاقها إنما هو خروجها من مفار هذا العالم والترقي^(١١) إلى عالمها العقلي وقال أفلاطون في كتابه الذي يدعى « فاذن »^(١٢) « إن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم إنما هو سقوط ريشها ، فإذا ارتاشت ارتقت إلى عالمها الأول . وقال في بعض كتبه إن علل هبوط النفس إلى هذا العالم شتى ، وذلك أن منها ما يهبط لخطيئته أخطأها ، وإنما تهبط إلى هذا العالم لتعاقب وتجازي^(١٣) على خطاياها . ومنها ما هبطت لعلّة أخرى . غير أنه^(١٤) اختصر قوله بأن^(١٥) « ذمّ هبوط النفس وسكنها »^(١٦) في هذه الأجسام . وإنما ذكر هذا في كتابه الذي يدعى « طيمائوس » . — ثم ذكر أفلاطون هذا العالم ومدحه فقال إنه جوهر شريفٌ سعيد ، وإن النفس إنما صارت في هذا العالم من فعل^(١٧) البارئ الخيّر ، فإن البارئ^(١٨) لما خلق هذا

(١) ص : نعانها . (٢) ط : بأن .

(٣...٣) ما بين الرقيين ناقص في ص .

(٤) ص : وصفها علم بها رأى الفيلسوف . (٥) ط : اختلف .

(٦) ص : الحسن في جميع صفاته في المواضع فازدري وذم اتصال النفس ...

(٧) ط : فازدري . (٨) ص : كظيمة جداً لا يتعلق بها .

(٩) ط ، ح : الصدى . — ص : الصدا .

(١٠) ط ، ح : بالصدى . — ص : بالصدا . (١١) ص : والصمود إلى عالمها العقلي .

(١٢) ط : فادرس = Phaedrus Φαῖδρος ؛ ص : فاذن = Phédon Φαῖδων ؛ ح : فاذن .

(١٣) ط : لتعاقب وتجاوز . — ط : أو أنها تهبط ... — طيمائوس = Τιμαιος .

(١٤) ص : غير أنه اختصر قوله بأن جزم هبوط ...

(١٥) ط : بأنه . (١٦) ص : ومسكنها ... الأبدان .

(١٧) ص : قبل . (١٨) ص : البارئ الخيّر .

العالم أرسل إياه النفس وصيرها فيه ليكون هذا^(١) العالم حياً ذا عقل ، لأنه لم يكن من الواجب — إذ^(٢) كان هذا العالم عظيماً متقناً في غاية الإتقان — أن يكون غير ذى عقل ؛ ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل وليست له نفس . فلهذه العلة أرسل البارئ النفس إلى هذا العالم وأسكنها^(٣) فيه ، ثم أرسل أنفسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً ولئلا^(٤) يكون دون العالم العقل في التمام والسكال ، لأنه كان ينبغي أن يكون في العالم الحسى من أجناس الحيوان ما في العالم العقلى . — وقد^(٥) تقدر أن نستفيد من هذا الفيلسوف أموراً شريفة في الفحص عن النفس التى نحن فيها وعن النفس السكاية حتى نعرف^(٦) ما هى ولأية^(٧) علة انحدرت إلى هذا العالم^(٨) أعنى البدن واتصلت به ، وأن نعلم ما طبيعة^(٩) هذا العالم ، وأى شئ هى ، وفى أى موضع منه تسكن^(١٠) ، وهل انحدرت النفس إليه ، واتصلت به طوعاً أو كرهاً ، أو بنوع آخر من الأنواع .

ونستفيد منه علماً آخر أشرف من علم النفس ، وهو أن نعلم هل البارئ تعالى خلق الأشياء بصواب ، أم^(١١) لم يكن ذلك منه بصواب ؛ وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العلم وبين أبداننا بصواب^(١٢) أم بغير صواب : فإنه قد اختلف الأولون في ذلك وأكثروا فيه^(١٣) القول .

فريد^(١٤) أن نبداً نخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف في هذه الأشياء التى ذكرناها . فنقول إن أفلاطون الشريف [٧ ب] لما رأى جُلَّ الفلاسفة قد أخطأوا في وصفهم الآليات^(١٥) ، وذلك^(١٦) أنهم لما أرادوا معرفة الآليات الحقة طلبوها في هذا العالم

(١) هذا : ناقصة في ص . (٢) ح ، ط : إذا .

(٣) ط : أمكنها . (٤) ص : وكيلا .

(٥) ط : فقد . (٦) ص : نعلم .

(٧) ط : ولأى . (٨) العالم أعنى : ناقصة في ص .

(٩) ص : في طبيعة .

(١٠) ح ، ط : تسكن منه . ص : سكن النفس منه .

(١١) أم ... بصواب : ناقصة في ص . (١٢) ص : صواباً أو غير صواب .

(١٣) ص : القول فيه . (١٤) ح : فريد ونبداً ونخبر — ص : فريد أن نخبر .

(١٥) بالملء فوق الألت في ص . (١٦) وذلك ... الآليات : ناقصة في ص .

الحسّيّ، وذلك أنّهم رفضوا الأشياء العقلية وأقبلوا على^(١) الحسّيّ وحده فأرادوا أن ينالوا بالحسّيّ^(٢) جميع الأشياء الدائرة والدائمة الباقية . فلما رآهم قد ضلُّوا عن الطريق الذى يؤدّهم إلى الحق والرُّشد واستولى^(٣) عليهم الحسُّ رثى لهم فى ذلك وتفضّل عليهم وأرشدهم إلى الطريق الذى يؤدّهم إلى حقائق الأشياء ففرّق بين الحسّ^(٤) والعقل، وبين طبيعة الآنيات وبين الأشياء المحسوسة^(٥)، وصيّر الآنيات الحقيّة^(٦) دائمةً لا تنزول عن حالها، وصيّر الأشياء الحسية دائمة واقعةً تحت الكون والفساد . فلما فرغ من هذا التمييز بدأ فقال^(٧) : إنَّ علّة الآنيات الحقيّة التى^(٨) لا أجرامَ لها ، والأشياء الحسية ذوات الأجرام واحدةٌ وهى الآنية الأولى الحق ، ويعنّى بذلك البارئ^(٩) الخالق — عزّ اسمه .

ثم قال إنَّ البارئ الأول الذى هو علّة الآنيات العقلية الدائمة والآنيات الحسية الدائرة، وهو الخير المحض ، والخير^(١٠) لا يلبق بشيء من الأشياء إلا به ، وكل ما كان فى العالم الأعلى والعالم الأسفل من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الآنيات العقلية ولا من طباع الآنيات الحسية الدائرة ، لكنها من تلك الطبيعة العالية ؛ وكل^(١١) طبيعة عقلية وحسية منها بادئة ، فإن الخير إنما ينبعث من البارئ فى العالمين لأنه مبدع الأشياء ، ومنه تنبعث الحياة والأنفس إلى هذا العالم . وإنما يتمسك هذا العالم بتلك الحياة والأنفس التى صارت من العلوّ فى هذا العالم ، وهى التى تزين هذا العالم ، لكيلا يتفرق ويفسد .

ثم قال : إنَّ هذا العالم مركّب^(١٢) من هبولى وصورة ؛ وإنما صور الهبولى طبيعة هى أشرف وأفضل من الهبولى وهى النفس العقلية . وإنما صارت النفس وتصورت^(١٣) فى الهبولى

(١) ص : عن . (٢) ط : بالحس .

(٣) ص : واستولى ... رأى لهم من ذلك تفضّل . .

(٤) ص : العقل والحس . (٥) ص : المنحوسة (!)

(٦) ط : الخفية . (٧) ط : وقال .

(٨) ط : الخفية . (٩) ص : كل الخالق البارئ .

(١٠) ص : والحر الذى لا يلبق ...

(١١) ص : العالية بادئة وكل طبيعة عقلية وحسية . وأن الخير إنما يثبت فى العالمين من البارئ مبدع

الأشياء ومنه تنبعث الحياة ..

(١٢) ص : ركب . (١٣) ط : النفس تصور .

بما فيها من قوة العقل الشريف . وإنما صار العقل مقوياً^(١) النفس على تصوير الميولى من قِبَل الآئِية الأولى التى هى علّة سائر^(٢) الآئِيات العقلية والنفساتية^(٣) والميولانية وسائر الأشياء الطبيعية . وإنما صارت الأشياء الحسّية حسنةً بهيئةً من أجل الفاعل الأول ، غير أن ذلك الفعل إنما هو بتوسط العقل والنفس .

ثم قال إن الآئِية الأولى الحقّ هى^(٤) التى تفيض على العقل الحياة أولاً ، ثم على النفس ، ثم على الأشياء الطبيعية ، وهو البارئ^(٥) [٨] الذى هو خيرٌ محضٌ .

وما أحسن^(٦) وأصوب ما وصف الفيلسوفُ البارئُ تعالى^(٧) إذ قال : إنه خالق^(٨) العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء كلّها ، غير أنه ينبغى لسامع قولِ الفيلسوف أن ينظر إلى لفظه^(٩) فيتوهم عليه أنه قال إن البارئُ تعالى^(١٠) إنما خلق الخلق فى زمانٍ . فإنه وإن توهم ذلك من^(١١) لفظه وكلامه فإنه إنما لفظ بذلك إرادة أن يتبع عادة الأولين . فإنه إنما اضطرَّ الأولون إلى ذكر زمانٍ فى بدء الخلق لأنهم أرادوا وصفَ كون الأشياء فاضطروا إلى أن يدخلوا الزمان فى وصفهم الكون وفى وصفهم^(١٢) الخليفة^(١٣) التى لم تكن فى زمانٍ ألبتة . وإنما اضطرَّ الأولون إلى ذكر الزمان عند وصفهم^(١٤) الخليفة ليميزوا بين العلل الأولى العالية وبين العلل الثانوى السفلية . وذلك أن^(١٥) المرء إذا أركب أن يبين عن العلّة ويعرفها اضطرَّ إلى ذكر^(١٦) الزمان ، لأنه لا بد للعلّة من أن^(١٧) تكون قبل معلولها ، فيتوهم المتوهم أن القبلية هى الزمان ، وأن كل فاعل يفعل فعله فى زمان . وليس ذلك كذلك ، أعنى أنه ليس كل فاعل يفعل فعله فى زمان ، ولا^(١٨) كلّ علّة قبل معلولها بزمان . فإن أردت أن

(١) ص : مقوماً .

(٢) ص : جميع .

(٣) ص : هو الذى .

(٤) ص : وما .

(٥) ص : خلق .

(٦) تعالى : ناقصة فى ص .

(٧) ص : وصف .

(٨) ص : إذا أراد المرء أن يبين .

(٩) ط : عن .

(١٠) الوار : ناقصة فى ط .

(١١) ص : البارئ الخير .

(١٢) تعالى : ناقصة فى ص .

(١٣) إلى لفظه : ناقصة فى ط .

(١٤) ص : فى .

(١٥) ما بين الرقعتين فأنص فى ص .

(١٦) ص : أن يذكر .

(١٧) ص : والكل علّة هى قبل ...

تعلم هل هذا المفعول زمني أو^(١) لا — فانظر إلى الفاعل : فإن كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة ؛ وإن كانت العلة زمانية ، كان المفعول زمانياً أيضاً . فالفاعل والعلة يدلان على طبيعة المفعول والمفعول : إن كانت^(٢) تحت الزمان وإن لم تكن تحته .

[[كل الميمر الأول]]

[[والحمد لله رب العالمين ، والسلام على عباده الصالحين]]

(١) أولا : ناقصة في س .

(٢) ص : كان .

الميمر الثاني

من كتاب أثولوجيا^(١)

أول مسائل المقالة الثانية من كتاب أثولوجيا^(٢) : إن سأل سائل فقال إن النفس إذا رجعت إلى العالم العقلي وصارت مع تلك^(٣) الجواهر العقلية — فما الذي تقول ؟ وما الذي تذكر^(٤) ؟ — قلنا : إن النفس إذا صارت في ذلك المسكان العقلي إنما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف . إلا أنه لا يكون هناك شيء يضطرها أن تفعل وتقول^(٥) ، لأنها إنما ترى الأشياء التي هناك عياناً فلا تحتاج إلى أن تقول^(٦) ولا إلى أن تفعل ، لأن فعلها لا يليق بذلك العالم ، بل إنما يليق بهذا العالم .

فإن قال قائل : أفذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي ؟ — قلنا إنها لا تذكر شيئاً مما^(٧) تفكرت فيه هاهنا ، ولا تنفوه بشيء مما نظقت به هاهنا ولا بما تفلسفت . والدليل على أن ذلك كذلك كونها في هذا العالم : فإنها^(٨) متى كانت نقيّة صافية لا ترضى أن^(٩) تنظر إلى هذا العالم ولا^(١٠) إلى شيء مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما^(١١) سلف ، [٨ ب] لكها تلقى بصرها إلى العالم^(١٢) الأعلى دائماً وإليه تنظر دائماً و^(١٣) إياه تطلب وتذكر ؛ وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها فإنها^(١٤) تضيف ذلك اليوم^(١٥) إليه ، وكل علم تعلمه^(١٦) في ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها^(١٧) فحتاج أن تذكره أخيراً^(١٨) ، بل هو في عقلها مردود دائماً لا يحتاج إلى أن تذكره^(١٩) ، لأنه بين يديه دائماً لا ينقلب ، وإنما

(١) ص : يضيف البسمة هنا .

(٢) ع : الربوبية .

(٣) ص ، ع : مع كل الجواهر .

(٤) ع ، ص : فما الذي تذكر ؟ وما الذي تقول . — (٥) ص : وأن تقول .

(٦) ع : فلا تحتاج إلى أن تفعل . — ق : إلى أن تقول ولا أن تفعل ... — ص : فلا تحتاج

إلى أن تفعل ولا أن تقول .

(٧) ص : فإنها إذا كانت ...

(٨) ط : لا ترضى إلى أن تنظر — والتصحيح عن ع ، ق ، ص الخ .

(٩) ما بين الرقمين ناقص في ص .

(١٠) ق : بما سلف .

(١١) ق : فإنما .

(١٢) اليوم : ناقصة في ص .

(١٣) ما بين الرقمين ساقط في ص .

(١٤) ص : عنها .

(١٥) ما بين الرقمين ساقط في ص .

ينقلب منها كل علم علمته في هذا العالم فحتاج إلى أن تذكره لأنها لا^(١) تحصر على ضبطه ولا تريد أن تراه دائماً؛ وإنما لا تحصر على ضبطه لأنه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل . وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل وإمساكه . وليس في العالم الأعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل . وإذا^(٢) كانت الأشياء هناك ظاهرة بيّنة ثابتة دائمة وعلى حال واحدة ، لم تكن للنفس^(٣) حاجة إلى ذكر شيء ، بل ترى الأشياء دائماً على ما وصفناه . — ونقول إن كل علم كائن في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ، لأن الأشياء التي في ذلك العالم كوّنت بغير^(٤) زمان ، فذلك صارت النفس لا تكون بزمان . ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تتفكر^(٥) فيها هاهنا أيضاً بغير زمان ولا تحتاج أن^(٦) تذكرها لأنها كالشيء الحاضر عندها : فالأشياء^(٧) العلوية والسفلية حاضرة عند النفس لا تغيب عنها إذا كانت في العالم الأعلى^(٨) . والحجة في ذلك الأشياء المعلومة فإنها لا تخرج من شيء إلى شيء هناك ، ولا تنقلب^(٩) من حال إلى حال ، ولا تقبل القسمة من الأجناس إلى الصور^(١٠) ، أعني من الأنواع إلى الأشخاص ، ولا من الصور إلى الأجناس والكماليات صاعداً . فإذا لم تكن الأشياء المعلومة^(١١) في العالم الأعلى على هذه الصفة ، كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس إلى ذكرها لأنها تراها عياناً .

فإن قال قائل : إننا^(١٢) نجيز لكم هذه الصفة في العقل ، وذلك أن الأشياء كلها فيه بالفعل معاً ، ولذلك لا يحتاج إلى أن يذكر شيئاً منها لأنه عنده وفيه ؛ ولا نجيز ذلك^(١٣) في النفس ، لأن الأشياء كلها ليست في النفس بالفعل معاً ، بل الشيء بعد الشيء . فإذا^(١٤)

(١) لا : فاقصة في ص . — لا تحصر على ضبطه ولا تريد أن تراه دائماً : ناقص في ص .

(٢) ص ، ولما لم يكن هناك جوهر مستحيل ولا علم مستحيل وكانت الأشياء ...

(٣) ص : بالنفس إلى ذكر شيء . حاجة .

(٤) ص : بلا زمان فذلك صارت النفس لا تعلم الأشياء ...

(٥) ص : تنقلب . (٦) ص : إلى أن ..

(٧) ص : والأشياء . (٨) ص : الأعلى العقل .

(٩) ص : تنتقل . (١٠) ص : إلى الصور والأشخاص ، ولا من الصور ...

(١١) ص : الأشياء العلوية إلا على هذه الصفة .

(١٢) ص : إنما نخر (بنقطة واحدة على الخاء) .

(١٣) ص : لكم ذلك .

(١٤) ص : فإذا كانت على هذه الحال فهي محتاج (كذا !) إلى الفكر ...

كانت النفس بهذه الصفة فهي محتاجة إلى الذكر : كانت في هذا العالم ، أم في العالم الأعلى . قلنا : وما الذي يمنع النفس ، إذا كانت في العالم الأعلى ، من أن تعلم الشيء المعلوم دفعة واحدة : واحداً كان المعلوم أو كثيراً ، لا يمنعها شيء عن ذلك ألبيته لأنها مبسطة ، ذات علم مبسوط ، تعلم الشيء الواحد — مبسوطاً كان أو مركباً — دفعةً واحدة ، مثل^(١) البصر : فإنه يرى الوجه كله دفعة واحدة ، والوجه مركب من أجزاء كثيرة ، والبصر يدركه وهو واحد غير كثير — كذلك النفس إذا رأت شيئاً مركباً كثير الأجزاء علمته كله دفعة واحدة معاً ، لا جزءاً بعد جزء . وإنما تعلم الشيء المركب دفعة واحدة معاً لأنها تعلمه بلا زمان ؛ وإنما تعلم الشيء المركب^(٢) دفعة بلا زمان لأنها فوق الزمان ؛ وإنما صارت فوق الزمان لأنها علة للزمان .

فإن قال قائل : وما عنيت^(٣) أن تقولوا : إذا أخذت النفس في قسمة الأشياء وشرحها ، أفليس إنما تقسم الشيء بعد الشيء وتعلم أن له أولاً وآخرأ ؟ وإذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة ؟ — قلنا : إن النفس إذا أرادت أن تقسم الشيء أو تشرحه فإنما^(٤) تفعل ذلك في العقل لا في الوجود . فإذا كانت القسمة في العقل ، لم تكن هناك متفرقة بل تكون هناك أشد منها توحداً إذا كانت في الوجود والحواس ، لأن العقل يقسم الشيء بغير زمان ، ولم يكن للشيء المبسوط أول ولا آخر ، بل هو أول كله لأن أوله يدرك آخره ، لأنه ليس بين أول القسمة وآخرها زمان يتوسط الأول والآخر منها .

فإن قال قائل : أفليس قد علمت النفس إذا قسمت الشيء أن منه ما هو أول ، ومنه ما هو^(٥) آخر ؟ — قلنا : بلى ! غير أنها لا تعلمه بنوع زمان ، بل إنما تعلمه بنوع شرح وترتيب . والدليل على ذلك أن^(٦) البصر إذا رأى شجرة رآها من أصلها إلى فرعها دفعة واحدة ، يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح لا بنوع زمان ، لأن البصر إنما رأى أصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة^(٧) : فالبصر يعرف أول الشجرة وآخرها بالترتيب ، لا بالزمان ، على ما قلنا ؛ فإن كان البصر يعلم ذلك فبالحرى أن يكون العقل

(١) مثل ... واحدة : ناقصة في ص .

(٢) المركب دفعة : ناضجة في ص . (٣) ص : فما عنيتم أن ...

(٤) ثقيل : ناقصة في ص . (٥) ما هو : ناقصة في ص .

(٦) أن : ناقصة في ط . (٧) واحدة : ناقصة في ص .

يعلم أول الشيء وآخره بالترتيب لا بالزمان . والشيء الذى يعلم أوله وآخره بالترتيب لا بالزمان يعرف ذلك كله دفعةً معاً .

فإن قال قائل : إن كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركب الكثير القشور دفعة واحدة — فكيف صارت ذات قوى كثيرة ، وصار بعضها^(١) أولاً وبعضها آخراً؟ — قلنا : لأن^(٢) قوة النفس واحدة مبسوطة ، وإنما تتكثر قواها في غيرها لا في ذاتها ، والدليل على أن قواها واحدة مبسوطة — فعلها : فإنه واحد أيضاً . فالنفس وإن كانت تفعل أفعال كثيرة ، لكنها إنما تفعلها كلها معاً ؛ وإنما تتكثر أفعالها وتتفرق في الأشياء التى تقبل فعلها ؛ فإنها لما كانت جسمانية متحركة لم تقوَ أن تقبل أفعال النفس كلها معاً ، لكنها قبلتها قبولاً متحركاً . فكثرة الأفعال إذن في الأشياء ، لا في النفس .

ونقول إن العقل واقف على حال واحدة لا ينتقل من شيء إلى شيء ، ولا حاجة له بالرجوع إلى ذاته^(٣) في علم الشيء ، بل هو قائم ثابت الذات على حاله وفعله . فإن الشيء الذى يريد علمه يكون كأنه هوى له ؛ وذلك أنه يتصور بصورة المعلوم والمنظور إليه . فإذا تصور العقل بصورة المعلوم والمنظور إليه صار مثله بالفعل . وإذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل كان هو ماهو بالقوة لا بالفعل . وإنما يكون العقل هو ماهو بالقوة^(٤) إذا لم يلق بصره على الشيء الذى يريد علمه ، فإنه حينئذ يكون هو ماهو بالفعل .

فإن قال قائل : إن العقل إذا لم يُردِّ علم الشيء ، ولم يلق بصره على شيء ، فلا محالة أنه فارغ خال عن^(٥) كل شيء . وهذا محال ، لأن^(٦) من شأن العقل أن يعقل دائماً . وإن^(٧) كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلقى بصره على^(٨) الأشياء دائماً ، فلا يكون هو ماهو بالفعل أبداً . وهذا قبيح جداً . — قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً . فإذا عقل^(٩) العقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن العقل إذا رأى

(١) ص : بعض قوتها .

(٢) ط : إن .

(٣) ص : ذكر .

(٤) ص : بالفعل .

(٥) ص : من .

(٦) ص : لأنه من سنة العقل ...

(٧) ص : فإن .

(٨) الأشياء دائماً ... يلقى بصره : ناقص في ص .

(٩) ط : فإذا العقل ذاته فقد ...

ذاته فقد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلتقي بصره على ذاته ، لا على غيره ، فيكون أحاط^(١) بجميع الأشياء التي دونه . فإذا ألتى بصره على الأشياء كان محاطاً بها . وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا آنفاً^(٢) .

فإن قال قائل : إن ألتى العقلُ بصره^(٣) سرّةً على ذاته وسرّةً على الأشياء ، وكان^(٤) هذا فعله ، فلا محالة إذن أنه مستحيلٌ — وقد^(٥) قلنا فيما سلف إن العقل لا يستحيل بشيء من أنواع الاستحالة البتة . — قلنا^(٦) : هو ، إن كان يلتقي بصره على ذاته سرّةً وعلى الأشياء سرّةً ، فإنه إنما يفعل ذلك في أما كن مختلفة . وذلك أنه إذا كان العقل في عالمه العقلي ، لم يلتقي بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته فقط . وإذا كان في غير عالمه ، أي في العالم الحسي ، فإنه يلتقي بصره سرّةً على الأشياء وسرّةً على ذاته فقط . وإنما صار ذلك بحال^(٧) البدن الذي صار فيه بتوسط النفس . فإذا كان مشروباً بالبدن جداً ألتى بصره على الأشياء . وإذا^(٨) تخلص قليلاً ألتى بصره على ذاته فقط . فالعقل^(٩) لا يستحيل ولا يميل من حالٍ إلى حالٍ إلا بالجهة التي قلنا .

وأما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء ، وذلك أنها تلتقي بصرها على الأشياء كلها بحركتها^(١٠) المائلة . وإنما صارت النفس كذلك لأنها موضوعة في أفق العالم العقلي . وإنما صارت لها حركة مائلة لأنها إذا أرادت علم شيء ألفت بصرها إليه ، ثم رجعت إلى ذاتها . وإنما^(١١) صارت ذات حركة لأنها إنما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل . فلما صار العقلُ ثابتاً قائماً لا يتحرك ، وكانت النفس غير ثابتة ، لم يكن بُدٌّ من أن تكون النفس متحركة ، وإلا لسكانت النفس والعقل شيئاً واحداً . وهكذا تكون سائر الأشياء . وذلك^(١٢) لأن الشيء إذا كان محمولاً على شيء ساكن كان المحمول متحركاً ؛

(١) س : قد أحاط . (٢) ط : أيضاً .

(٣) س : سرّة بصره . (٤) الواو : نافضة في س .

(٥) ط : فقد . (٦) س : ألبتة وهو إن كان ...

(٧) ط : كحال . (٨) س : فإذا . (٩) س : والعقل .

(١٠) ط : لحركتها . (١١) ط : وإنها .

(١٢) س : وذلك أنه إذا صار كان الشيء محمولاً على شيء ساكن كان المحمول متحركاً ، وإذا

كان الحاصل والمحمول ساكناً كان الحاصل والمحمول شيئاً واحداً ؛ وهذا محال ..

وإلا لكان الحامل والمحمول شيئاً واحداً — وهذا محالٌ . غير أنه ينبغي أن يُعَلَّم أن النفس إذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها إلى الاستواء أكثر منها إلى الميل ؛ وإذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها إلى الميل أكثر منها ^(١) إلى الاستواء .

فإن قال قائل : إن العقل يتحرك أيضاً ، غير أنه ^(٢) يتحرك منه وإليه . فإن كان لا محالة ^(٣) يتحرك ، فلا محالة أنه ^(٤) يستحيل . — قلنا : إنه لا يتحرك العقل إلا ^(٥) إذا أراد عِلْمَ عِلَّتِهِ ، وهى العلة الأولى ، فإنه حينئذٍ ^(٦) يتحرك . غير أنه وإن يتحرك ^(٧) فإنما يتحرك حركةً مستوية . — فإن لجَّ أحدٌ ^(٨) فقال : إن العقل يتحرك أيضاً ^(٩) عند نيته الأشياء ، وذلك أنه يلقى بصره على الأشياء ^(١٠) ، والإلقاء حركةٌ ما — قلنا : إن العقل ، وإن تحرك ، فإنما أن يكون منه إليه ، وإما أن يتحرك منه ^(١١) إلى الأشياء . فإى الحركتين تحركٌ غير حركته مستوية غايةً في الاستواء ^(١٢) لا ميلَ فيها . والحركة المستوية التى فى غاية الاستواء ^(١٣) تكاد أن تكون شبه السكون . وهذه الحركة ليست استحالة ، لأنها لا تبرح من ذاتها ولا تزيع عن حالها . وإن كان هذا هكذا ، وكان العقل يتحرك بهذه الحركة ، فإنه غيرٌ مستحيلٍ وهو ثابتٌ قائمٌ ساكنٌ كما قلنا آنفاً ^(١٤) . وإنما صار العقلُ إذا ألقى بصره على ذاته وعلى الأشياء لا يتحرك لأن فيه جميع الأشياء ، والأشياء وهو شئٌ واحدٌ ، كما قلنا مراراً .

وأما ^(١٥) النفس فإنها إذا كانت في العالم العقلي لم تستحل ^(١٦) أيضاً ، لأنها تكون هناك صافية ^(١٧) نقية هى ما هى ^(١٨) بحقٍ لا يشوبها شئٌ من الأشياء الجسمانية فتعلم الأشياء التى دونها علماً حقاً . وذلك أن النفس إذا كانت في العالم العقلي فإنها تتحد ^(١٩) بالعقل ،

(١) س : منه . (٢) ط : أن . — س : أنه إنما يتحرك ...

(٣) لا محالة : ناقصة فى س . (٤) ط : أن .

(٥) إلا : ناقصة فى س . (٦) ط : هو .

(٧) س : تحرك . (٨) ط : واحد . (٩) أيضاً : ناقصة فى س .

(١٠) على الأشياء : ناقصة فى س . (١١) منه : ناقصة فى س .

(١٢) ما بين الرقبين ناقص فى س . (١٣) ط : أيضاً .

(١٤) س : فأما النفس إذا كانت ... (١٥) س : لا تستحيل ...

(١٦) س : نقية صافية . (١٧) هى ما هى بحق : ناقصة فى ط .

(١٨) س : تتوجه .

وليس بينها وبين العقل شيء متوسطٌ ألبتة . وكذلك إذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت^(١) في ذلك العالم الأعلى سلكت إلى العقل والزمته . فإذا^(٢) ألزمته توحدت به من غير أن تهلك ذاتها ، بل تكون أبين وأصنى وأزكى لأنها^(٣) هي والعقل يكونان شيئاً واحداً ، أو اثنين كنوع ونوع . فإذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل [١١ ب] الاستحالة بوجه من الوجوه ، بل تكون غير مستحيلة في عالمها ؛ وذلك أنها تعلم ذاتها وتعلم أنها قد علمت ذاتها بعم واحد ليس بينهما فصلٌ ، وإنما صارت كذلك لأنها^(٤) تصير هي العاقل والمقول . وإنما صارت كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحيدها به حتى كأنها هي^(٥) وهو شيء واحد . فإن فارقت النفس العقل وأبت أن تتصل به^(٦) وأن تكون هي وهو واحداً^(٧) — اشتاقت إلى أن تتفرّد بنفسها^(٨) ، وأن تكون هي والعقل اثنين لا واحداً^(٩) ثم اطلعت على هذا العالم وألقت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل فاستفادت^(١٠) الذكّر هي ، وصارت ذات ذكر . فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم تنحط إلى هاهنا ؛ وإن ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف . غير أنها إما أن تنحط إلى الأجرام السماوية فتبقى هناك ، وإما أن تنحط إلى هذا العالم الأرضي . فإن انحطت إلى الأجرام السماوية^(١١) فإنها لا تذكر إلا تلك الأجرام السماوية فقط وتشبهت بها ، وكذلك إذا انحطت إلى العالم^(١٢) الأرضي تشبهت به ولم تذكر غيره ، وذلك أن النفس إذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته ؛ لأن التذكّر : إما أن يكون التعقل ، وإما أن يكون التوهم ؛ والتوهم^(١٣) ليس له ذاتٌ ثابتة قائم على حال واحدة ، لكنها^(١٤) تكون على حال الأشياء التي تراها : أرضية كانت أم سماوية . إلا أنها^(١٥) على نحو ما ترى

-
- (١) س : ثم صارت .
 (٢) فإذا ألزمته : ناقصة في س .
 (٣) س : لأنها حينئذ والعقل واحد واثنان بنوع ونوع .
 (٤) لأنها ... كذلك : ناقصة في س . (٥) هي : ناقصة في ط .
 (٦) به : ناقصة في س . (٧) س : واحد واشتاقت .
 (٨) س : بذاتها . (٩) لا واحداً : ناقصة في س .
 (١٠) س : استفادت .
 (١١) وإما أن تنحط ... السماوية : ناقصة في ط . — وفي ح : إلى العالم الأرضي ...
 (١٢) س : هذا العالم . (١٣) س : والتوهم .
 (١٤) س : لكنه يكون . (١٥) س : أنه .

من الأشياء : الأرضي أم^(١) السماوي ، فلي قدر ذلك تستحيل فتصغير مثله . وإنما صار التوم يتشبه بالأشياء الأرضية والسماوية لأنها كلها فيه ، غير أنها فيه بنوع ثان لا بنوع أول — فلذلك لا تقدر على أن تتشبه بالأشياء السماوية والأرضية تشبهاً تاماً لأنه متوسط موضوع بين العقل والحس ، فيميل إليهما جميعاً ولا يحفظ أحدهما دون الآخر حفظاً يقيناً ، ولا يخلص لأحدهما دون الآخر .

فقد بان أن النفس إذا ذكرت شيئاً واحداً^(٢) من الأشياء تشبهت به وصارت مثله : شريفاً كان ذلك الشيء أم دنيئاً .

فتريد الآن أن نرجع إلى ما كتبنا فيه فنقول : إن النفس إذا كانت في العالم الأعلى اشتاقت إلى الخير المحض الأول^(٣) . وإنما يأتيها الخير الأول بتوسط العقل . بلى ! هو الذي يأتيها . وذلك أن الخير المحض الأول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع^(٤) من أن يسلك حيث شاء . فإذا أراد^(٥) النفس أنها ولم يمنعه^(٦) مانع من ذلك : جرمانياً كان أو روحانياً . وذلك أنه ربما سلك ذلك الخير الأول إلى الشيء الآخر بتوسط ما يليه^(٧) . فإن لم تستق النفس إلى الخير الأول واطلمت إلى العالم الدنيل واشتات إلى بعض ما فيه ، فإنها تكون في ذلك الشيء على قدر ذكرها إتياء أو توهمها له . فالنفس^(٨) إنما تكون ذات ذكر إذا اشتاقت إلى هذا العالم ، لأنها لا تشتاق إليه حتى تتومه ، وقد قلنا إن التوم^(٩) هو الذكر .

فإن قال قائل : إن كانت النفس تتوم هذا العالم قبل أن ترده^(١٠) ، فلا محالة أنها تتومه أيضاً بعد خروجها منه وورودها^(١١) إلى العالم الأعلى . فإن كانت تتومه فإنها^(١٢)

(١) ط : والسماوي . (٢) واحداً : ناقصة في م .

(٣) م : الأول فإنها تأتي بتوسط العقل بل هو المدبر ، وذلك أن الخير المحض ...

(٤) م : ناقصة في م ، (٥) م : أرادته .

(٦) م : يحجبه . (٧) م : بتوسط الثلاثة .

(٨) م : والنفس . (٩) م : التوم . ط : الوهم .

(١٠) م : تراه . (١١) م : ناقصة في م .

(١٢) م : فلا محالة أنها تذكره .

لا محالة تذكره ، وقد قلتم إنها إذا كانت في العالم العقلي لا تذكر^(١) شيئاً من هذا العالم ألبتة — قلنا إن النفس ، وإن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه ، لكنها تتوهمه بتوهم^(٢) عقلي ؛ وهذا الفعل^(٣) إنما هو جهل لا معرفة . غير أن ذلك الجهل أشرف من كل معرفة ، وذلك أن العقل يحل ما فوقه بجهل هو^(٤) أشرف من العلم . فإن ذكرت الأشياء التي هناك لم تنحط إلى هاهنا ، لأن ذكر تلك الأشياء الشريفة بمنعها^(٥) من أن تنحدر إلى هاهنا . فإن ذكرت العالم السفلي انحطت من العالم الشريف ؛ إلا أن ذلك يكون بجهة وجهية ، وذلك أن العقل يحل ما فوقه من علته وهي العلة الأولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة ، لأنه لو عرفها معرفة تامة لكان هو فوقها وعلته لها . ومن المحال أن يكون الشيء فوق علته وعلته لعلته ، وذلك أن^(٦) يكون الملول علة لعلته ، والعلّة معلولة لملولها — وهذا قبيح جداً ؛ والعقل يحل ما تحته من^(٧) الأشياء كما قلنا قبل^(٨) ، لأنّه لا يحتاج إلى معرفتها لأنها فيه وهو علتها . وجهل العقل ليس عدم المعرفة ، بل هو المعرفة القصوى ، وذلك أنه^(٩) يعرف الأشياء لا كمعرفة الأشياء نفسها بل فوق ذلك وأفضل وأعلى ، لأنه علتها . فمعرفة الأشياء بأنفسها عند العقل جهل لأنها ليست معرفة صحيحة ولا تامة ؛ فلذلك قلنا : إن العقل يحل الأشياء التي تحته ، نفى بذلك أنه يعرف الأشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بأنفسها ؛ ولا حاجة إلى^(١٠) معرفتها لأنه علة فيها^(١١) وهي معلولاتها كلها . فإذا كانت فيه لم يحتاج إلى معرفتها . وكذلك النفس تحل معلولاتها بالنوع الذي ذكرناه^(١٢) آنفاً ولا يحتاج إلى معرفة شيء من الأشياء إلا^(١٣) إلى معرفة العقل والعلّة الأولى لأنها فوقها . فإن كان هذا هكذا ، رجعنا قلنا إن النفس إذا فارقت هذا

(١) س : لم تذكر .

(٢) س : جوهم . ط : جوهم . (٣) س : العقل .

(٤) هو ... العلم : ناقصة في س . (٥) س : يلزمها أن لا تنحدر ...

(٦) س : أنه . (٧) س : من سائر .

(٨) س : آتياً . (٩) س : أنه ليس يعرف الأشياء أنفسها ، بل فوق ...

(١٠) س : به إلى . (١١) س : فيه معلولاتها كلها .

(١٢) س : ذكرناه . (١٣) س : إلا بمعرفة العقل ...

العالم وصارت في العالم الأعلى العقلي لم تتذكر^(١) [١٢ ب] شيئاً مما علمته ، ولا سبباً إذا^(٢) كان العلم الذي اكتسبته دينياً ، بل تحرص على رفض جميع الأشياء التي نالت^(٣) في هذا العالم ، وإلا^(٤) اضطرت إلى أن تكون هناك أيضاً تقبل الآثار التي كانت^(٥) تقبلها هاهنا — وهذا قبيح جداً : أن تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهي في^(٦) العالم الأعلى ، لأنها إن قبلت تلك الآثار فإنها تقبلها في وهما ؛ وإذا توهمتها تشبهت بها كما قلنا آنفاً . والنفس لا تشبه بشيء من آثار هذا العالم إذا كانت في العالم الأعلى^(٧) العقلي ، لأنه يلزمها من ذلك أن تكون هي في العالم^(٨) الأعلى مثلها إذا كانت في العالم السفلي — وهذا قبيح جداً .

فقد بان وصح^(٩) كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم العقلي ورجوعها إليه ، وأنها لا تحتاج إلى ذكر الأشياء الحسية الدائرة الدنيئة . وبان^(١٠) أيضاً — بالآراء المنفعة والمقاييس الشافية — حال العقل^(١١) ، وكيف يذكر^(١٢) ويتوهم ، وهل يحتاج إلى الوهم والمعرفة^(١٣) ، والأشياء المعروفة والمتوهم ، على مبلغ قوتنا واستطاعتنا ، بقول مستقصى^(١٤) .

فنفيد الآن أن نذكر العلة التي لها^(١٥) وقعت الأسامي المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزئ المنقسم بالذات . فينبغي أن يُعلم : هل تنجز النفس ؟ أم لا تنجز ؟ فإن كانت تنجزاً فهل تنجزاً بذاتها ، أم بغيرِ ؟ وكذلك إذا كانت لا تنجزاً فبذاتها^(١٦) لا تنجزاً ، أم بغيرِ ؟ — فنقول إن النفس تنجزاً بغيرِ ، وذلك أنها إذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزؤ الجسم ، كقولك^(١٧) إن الجزء المتفكر هو غير

(١) س : تذكر . (٢) س : إذ .

(٣) س : نالتها .

(٤) ط : لا . — س : وإلا اضطرت أن يكون ...

(٥) كانت : ناقصة في س . (٦) س : وهي من .

(٧) ما بين الرقين ساقط من س .

(٨) س : بان وصحت . (٩) س : واستبان .

(١٠) بغير واو في س . (١١) س : أو .

(١٢) س : والمعرفة بالأشياء . (١٣) س : مستقصى مستفيض .

(١٤) ط : بها . (١٥) س : بذاتها .

(١٦) س : كقوله إن جزء النفس المفكر هو غير جزئها البهيمى .

الجزء البهيمى ، وجُزؤها الشهوانى غير الجزء الفضى . وإنما نفى بالجزء منها جزء الجسم الذى تكون فيه قوة النفس المفكرة ، والجزء الذى فيه ^(١) قوة الشهوة ، والجزء الذى تكون فيه قوة الغضب . فالنفس إنما ^(٢) تقبل التجزئة بمرضى لا بذاتها ، أى بتجزؤ ^(٣) الجسم الذى فيه ، فأما هى بعينها فلا تقبل التجزئة ألبتة ^(٤) . فإذا قلنا إن النفس لا تتجزأ فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى ^(٥) ؛ وإذا قلنا إن النفس تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرصى ، لأنها إنما تكون متجزئة إذا هى ^(٦) صارت فى الأجسام . وذلك أنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية حساسة ^(٧) والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة فى جميع أجزائه ^(٨) — قلنا إن النفس متجزئة ، وإنما [١٣] نفى بذلك أنها ^(٩) فى كل جزء من أجزاء الجسم لأنها تتجزأ ^(١٠) بتجزؤ الجسم . والدليل ^(١١) على أن ذلك كذلك أعضاء البدن ، وذلك أن كل عضو من أعضاء البدن إنما يكون حساساً ^(١٢) دائماً إذا ^(١٣) كانت قوة النفس فيه . فإذا ^(١٤) كانت قوة النفس الحسية فى جميع الأعضاء ذوات الحس ، قيل لتلك القوة إنها تتجزأ بتجزؤ ^(١٥) الأعضاء التى هى ^(١٦) فيها . وقوة النفس ، وإن كانت منبثة فى جمع الأعضاء ^(١٧) ، لكنها فى كل عضو نائمة كاملة وليست متجزئة بتجزؤ الأعضاء ؛ وإنما تتجزأ ^(١٨) بتجزؤ الأعضاء كما وصفنا وبيّنا سراً .

فإن قال قائل : إن النفس لا تتجزأ فى حاسة ^(١٩) اللس فقط ، وأما فى سائر الحواس

-
- | | | | |
|--------|---------------------------------------|-------------|--|
| (١) | س : تكون فيه . | (٢) | إنما : ناقصة فى س . |
| (٣) | ط : يتجزأ . | (٤) | س : بنة . |
| (٥) | ما بين الرقين ناقص فى ط . | (٦) | هى : ناقصة فى س . |
| (٧) | حساسة : ناقصة فى ط ، ح . | (٨) | س : أجزائه فى أن تكون حية حساسة قلنا ... |
| (٩) | بنلك : ناقصة فى ط . | (١٠) | تتجزأ : ناقصة فى ح . |
| (١١) | س : على ذلك أعضاء البدن إنما يكون ... | | |
| (١٢) | ط : حساً . | (١٣...١٣) | ما بين الرقين ناقص فى س . |
| (١٤) | تتجزؤ : ناقصة فى س . | (١٥) | هى : ناقصة فى س . |
| (١٦) | س : أعضاء البدن . | (١٧) | وإنما ... الأعضاء : ناقصة فى س . |
| (١٨) | س : فى حال اللس . | | |

فإنها تتجزأ — قلنا : إن النفس تتجزأ في حاسة^(١) اللمس وفي سائر الحواس^(٢) لأنها أبدانٌ والنفس في الأبدان . فالنفس إذن تتجزأ بتجزؤ الحاسّات^(٣) كلها اضطراراً ، على النوع الذي ذكرنا^(٤) آنفاً . غير أنها أقلّ تجزؤاً في اللمس منها في سائر الحاسّات^(٥) ؛ وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة في الكبد والقوة التي في القلب وهي الفضائية^(٦) أقلّ تجزؤاً . وهذه القوة ليست مثل قوى^(٧) الحاسّات ، لكنها على نوع آخر ، وذلك أن قوى الحاسّات^(٨) هي أجزاء بعد هذه القوة^(٩) ، فلذلك صارت أشدّ تجزؤاً . وأما^(١٠) قوة النباتية والنامية والشهوانية فأقلّ تجزؤاً . والدليل على ذلك أنها لا تفعل أفعالها بآلات البدن ، لأن الآلة تمنعها من^(١١) أن تفعل أفعالها في جميع البدن ، وتحول بينه وبين ذلك . فقد بان إذن أن قوة النفس القابلة للتجزئة^(١٢) غير قوتها التي لا تقبل التجزئة . وهذه القوى لا تتمزج فتكون واحدة ، بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير أن يقرن^(١٣) بعضها في بعض . وقوة^(١٤) النفس على ضربين : أحدهما تتجزأ بتجزؤ الجسم^(١٥) مثل الأحساس ، والأخرى لا تتجزأ بتجزؤ الجسم^(١٦) مثل القوة النامية والقوة التي هي^(١٧) شهوانية فإنهما منبثتان في^(١٨) سائر الجسم من النبات ، والقوى المتجزئة بتجزؤ الجسم تجمعهما قوة أخرى^(١٩) أبقى وأرفع منها وأعلى . فقد يمكن إذن أن تكون قوة النفس المتجزئة بتجزؤ الجسم غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزأ والتي هي أقوى القوى المتجزئة مثل الحاسّات^(٢٠) فإنها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزؤ الآلات

-
- | | |
|--------|--|
| (١) | س : حاس . |
| (٢) | س : الأحساس . |
| (٣) | س : الأحاس . |
| (٤) | ط : ذكرناها . |
| (٥) | س : ناقصة في س . |
| (٦) | س : الغضب . |
| (٧) | س : قوة الإحساس . |
| (٨) | س : الإحساس . |
| (٩) | س : القوى . |
| (١٠) | من : ناقصة في س . |
| (١١) | س : يفرق بعضها من بعض . |
| (١٢) | س : الصبغة . |
| (١٣) | س : يفرق بعضها من بعض . |
| (١٤) | ط : قوة . |
| (١٥) | ما بين الرقبين ناقص في ط ، ح . |
| (١٦) | س : في جميع جسم النبات . |
| (١٧) | س : أخرى أيضاً . |
| (١٨) | س : حاس . |
| (١٩) | س : حاس . |
| (٢٠) | س : تجزؤ الجسمانية أعلى الآلات الجسمانية . |

الجسمانية ، وكلها تجمعها قوة واحدة هي أقوى الحرائق ، وهي تَرِدُ عليها بتوسط الحساس^(١) وهي [١٣ ب] قوة لا تنجز لأنها لا تفعل فعلاً بآلة لشدة روحانيتها ؛ ولذلك صارت الحساس^(١) كلها تنتهي إليها فتعرف الأشياء التي تؤدي إليها الحساس^(١) وتميزها معاً من غير أن تفعل أو تقبل آثار الأشياء المحسوسة ، فلذلك صارت هذه القوى تعرف الأشياء المحسوسة وتميزها معاً في دفعة واحدة . وينبغي أن تعلم هل لهذه القوى التي ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع^(٢) معلوم من مواضع البدن تكون فيه ، أو ليس لها مواضع^(٣) ألبتة — فنقول : إن لكل قوة من النفس موضعاً معلوماً^(٤) تكون فيه ، لا أنها تحتاج إلى المواضع لثباتها وقوامها ، لكنها تحتاج إليه لظهور فعلها من ذلك المكان التهيئ لقبول ذلك الفعل ؛ والنفس هي التي صيرت ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها لأنها إنما تهيب العضو بالهيئة التي تريد أن يظهر فعلها منه ، فإذا^(٥) هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها^(٦) أظهرت قوتها من ذلك العضو . وإنما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيأت^(٧) الأعضاء ؛ وليس للنفس قوى مختلفة ، ولا هي مركبة منها بل هي مبسطة ذات قوة^(٨) تغطي الأبدان القوى إعطاء دائماً ، وذلك أنها فيها بنوع بسيط لا بنوع تركيب . فلما صارت النفس تغطي الأبدان القوى^(٩) ، تنسب إليها تلك القوى لأنها علة لها ؛ وصفات الملول أخرى أن تُنسب إلى العلة منها إلى الملول ، لا سيما إذا كانت شريفة تليق بالعلة أكثر مما تليق بالملول .

ورجع إلى ما كنا فيه فنقول : إنه إن لم تكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من أماكن البدن ، وكانت كلها في غير مكان ، لم يكن بينها وبين أن تكون داخل البدن أو خارجاً منه فرق ألبتة ، فيكون البدن المتحرك الحاس لا تغير له — وهذا قبيح . ويعرض من هذا^(١٠) أيضاً أنا لا نعلم كيف تكون أعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية

(١) من : الأحاس . (٢) ما بين الرقبين ناقص في س .

(٣) من : معلوماً من مواضع البدن تكون فيه .

(٤) ط : فإذا (بالتنون) . (٥) ط : وتظهر قوتها .

(٦) من : هيئة . (٧) من : قوة شريفة تغطي ...

(٨) من : الأبدان تنسب تلك القوى إليها لأنها ...

(٩) من : أيضاً من هذا .

إذا صارت قوى النفس ليست في مكان . فإن قال قائل : إن بعض قوى النفس في مكان ، أى لها أعضاء معلومة تظهر منها ، وبعضها ليس في مكان — قلنا : إن كان ذلك كذلك لم تكن النفس كلها^(١) فينا ، لكن يكون بعضها فينا وبعضها ليس فينا — وهذا قبيح جداً . ونقول بقول مستقصى إنه ليس جزءاً من أجزاء النفس في مكان أبته : كانت النفس داخلة في البدن ، أو خارجة منه . وذلك أن المكان [١٤] يحيط^(٢) بالشئ الذى فيه ويحصره^(٣) . وإنما يحيط المكان بشئ جسمانى . وكل شئ يحصره المكان ويحيط به فهو جسم . والنفس ليست بجسم ولا قواها بأجسام . فليست إذن في مكان ، لأن المكان لا يحيط بالشئ الذى لا جسم له ولا يحصره . وإنما قلنا إن قوى النفس في أماكن معلومة من البدن — نريد بذلك أن كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض أعضاء^(٤) البدن ؛ إلا أن تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان ، لكنها فيه بأنها يظهر فعلها منه . وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التى تكون للنفس في البدن ، وذلك أن الكل من الجرم لا يكون في المكان الذى يكون فيه^(٥) الجزء . فأما النفس فكلها^(٦) حيث جزؤها ، والنفس تحيط بالمكان ، والمكان لا يحيط بها لأنها علّة له^(٧) ، والمعلول لا يحيط بالعلّة ، بل العلة تحيط بالمعلول . ونقول إنه ليست النفس في البدن كما يكون الشئ في الظرف ، فإنها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذى نفس . وذلك أنه لو كان البدن محيطاً بالنفس كما حاطة الظرف بما فيه ، لزم من ذلك أن تكون النفس^(٨) مما يسلك إلى البدن قليلاً قليلاً كسلوك الماء إلى الظرف ، ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذى يُنشفه^(٩) الظرف — وهذا قبيح جداً . وليست النفس في البدن كالجرم في المكان ، على ما قلنا آنفاً ؛ وذلك أن المكان الحق المحض ليس هو مجرم ، بل هو لا جرم . فإن كان المكان لا جرمًا^(١٠) والنفس ليست مجرم ، فلا^(١١) حاجة للنفس إلى المكان^(١٢) ، والمكان

(١) ح ، ط كما قلنا — والتصحيح عن م . (٢) ط : يحيط .

(٣) م : وحصره . (٤) م : كما أثبتنا . ح ، ط : الأعضاء للبدن .

(٥) م : الجزء فيه . (٦) م : وكليتها .

(٧) له : ناقصة في م . (٨) م : النفس تسلك .

(٩) ط : يشفه . (١٠) كذا في م . — ح ، ط : لا جرم .

(١١) م : فإ . (١٢) م : المكان هو ومضى لأن ...

هو هي لأن الكلَّ أوسعُ من الجزء وهو محيط به وحاصرٌ له .

فإن قال قائل : لا بدَّ من أن نقول إن النفس في البدن كالشيء في المكان — قلنا : إن المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القُصوى^(١) . فإن^(٢) كانت النفس في المكان ، فإنها تكون في تلك الصحيفة فقط ، فيبقى سائر البدن ليست النفس فيه . وهذا أيضاً^(٣) قبيحٌ جداً . وقد يعرض من قول القائل إن النفس في البدن كالشيء في المكان أشباهُ آخرٌ قبيحة^(٤) ومحالة : أولها أن المكان يحرك^(٥) الشيء الذي فيه ، لا الشيء في المكان هو الذي يحرك المكان به ؛ فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لكان البدن آلة حركة النفس ، وليس ذلك كذلك ، بل النفس هي آلة حركة البدن ؛ والشيء^(٦) في المكان إذا رُفِع المكان ارتفع الشيء أيضاً ولم يثبت البتة . فلو أن النفس في البدن كالشيء في المكان ، لكان إذا ما رُفِع الجسم^(٧) وفَسَدَ ارتفعت النفس وفَسَدَت ولم تثبت . وليست النفس كذلك ، بل إذا رفع البدن وفَسَدَ كانت النفس أشدَّ ثباتاً وأظهر منها إذا كانت في البدن .

وإن قال قائل : إن المكان إنما هو^(٨) بُعْدٌ ما ، وليس^(٩) بالصحيفة الخارجة القُصوى فالنفس في البدن كأنها في بُعْدٍ ما — قلنا : إن كان المكان بُعْدًا ما^(١٠) فبالحرى أن لا تكون النفس في البدن كالشيء في المكان ، وذلك أن البعد إنما هو الفراغ ، والبدن ليس هو^(١١) بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو الفراغ ؛ فتكون النفس إذن^(١٢) في الشيء الفارغ الذي فيه البدن ، لا في البدن بعينه — وهذا قبيحٌ جداً . — وليست النفس أيضاً في البدن كالشيء المحمول ، وذلك أن الشيء المحمول إنما هو أثر من آثار الحامل ، مثل اللون والشكل : فإنهما أثرا الجرم الحامل لهما ، والآثار لا تفارق حواملها إلا بفساد^(١٣) حواملها ؛

(١) ط ، ح : وإن . (٢) أيضاً : ناقصة في ص .

(٣) ص : قبيحة مخالفة أولها ...

(٤) ص : لا يحركه الشيء الذي في المكان هو الذي يحركه المكان بحركته ؛ فلو كانت النفس ..

(٥) ص : وأيضاً فالشيء ذو المكان إذا رفع ...

(٦) ص : البدن . (٧) هو : ناقصة في ط .

(٨) ط : وليست . (٩) ما : ناقصة في ص .

(١٠) هو : ناقصة في ص . (١١) إذن : ناقصة في ص .

(١٢) ط : يفسد .

والنفس تفارق البدن من غير أن تفسد أو^(١) تتحلل بتحلل البدن . وليست النفس في البدن كالجُزء في الكل ، لأن النفس ليست بجزء البدن .

فإن قال قائل : إن النفس جزء للحي^(٢) كله فهو في البدن كالجُزء في الكل — قلنا : إنه لا بد^(٣) أن تكون النفس في البدن إذا صارت فيه كالجُزء في الكل : إما^(٤) مثل ما يكون الشراب في ظرف الشراب ، وإما ظرف الشراب بعينه . وقد قلنا إنها ليست في البدن مثلما يكون الشراب في الظرف ، وبيّنا كيف لا يمكن^(٥) ذلك ؛ وليست مثل ظرف الشراب بعينه لأن الشيء لا يكون موضوعاً لنفسه . فليست^(٦) النفس إذن في البدن كالجُزء من الكل ، وليست أيضاً في البدن كالكل في الأجزاء — فإنه قبيح جداً أن يقال^(٧) : إن النفس هي الكل والبدن أجزاؤها . وليست النفس مثل صورة في المهيولى ، وذلك أن الصورة غير مفارقة للمهيولى إلا بفساد ؛ وليست النفس في البدن^(٨) كذلك ، بل هي مفارقة البدن^(٩) بغير فساد . والمهيولى أيضاً قبل الصورة وليس البدن قبل النفس ، وذلك أن النفس هي التي تجعل الصورة في المهيولى ، إذ^(١٠) هي التي تصوّر في المهيولى وهي التي تجسم المهيولى . فإن كانت النفس هي التي تصوّر المهيولى وهي التي تجسمها ، فلا محالة أنها ليست في البدن كالصورة في المهيولى ، لأن العلة لا تكون في المعلوم كالشيء المعلوم ، وإلا لكانت العلة أثراً^(١١) للمعلوم — وهذا قبيح جداً . لأن المعلوم هو الأثر والعلة هي المؤثرة ، والعلة في المعلوم كالفاعل المؤثر ، والمعلوم في العلة كالمفعول المتأثر^(١٢) .

قد بان وصحّ أن النفس في البدن ليست هي شيء من الأنواع التي^(١٣) ذكرنا وبيننا بموجب مقننة مستقصاة .

]] تمّ الميمر الثاني من كتاب أثولوجيا]]

- | | |
|--------|--|
| (١) | س : و . |
| (٢) | س : جزء الجزء كله . |
| (٣) | س : لا يخلو . |
| (٤) | س : إلا . |
| (٥) | س : يكون . |
| (٦) | ط : فليس . |
| (٧) | ط : هو . |
| (٨) | في البدن : ناقصة في س . |
| (٩) | س : للمهيولى إلا بفساد وليست النفس كذلك بل هي مفارقة البدن بفساد والمهيولى أيضاً ... |
| (١٠) | س : أي . |
| (١١) | س : أثراً والمعلوم مؤثراً — وهذا ... |
| (١٢) | س : للمؤثر . |
| (١٣) | ط : التي . |

الميمر الثالث^(١)

[١١٥] من كتاب آتولوجيا

إذ^(٢) قد بينّا على ماوجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعية ، ونظمنا القول فيه نظماً طبيعياً على توالى مجرى الطبيعة — فنقول الآن على إيصاح ماهية جوهر النفس . ونبدأ بذكر مقالة الجرّمين الذين ظنّوا بخساره رأيهم^(٣) أن النفس ائتلاف اتفاق الجرم واتحاد أجزائه ، ونكشف عن دحوض حجّتهم في ذلك ، ونُظهِرُ قُبْحَ مايجرى^(٤) إليه مذهبهم فإنهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية إلى الأجرام ، وتركوا الأنفس والجواهر الروحانية مُترَكة من كلّ قوة .

فنقول : إن أفاعيل الأجرام إنما تكون بقوى ليست بجرماتية^(٥) ؛ وهذه القوى تفعل الأفاعيل العجيبة . والدليل على ذلك ما نحن قائلون إن شاء الله تعالى : إن لكلّ^(٦) جرم كية وكيفية ، والكية غير الكيفية . وليس يمكن أن يكون جِرمٌ ما^(٧) بغير كية . وقد أقرّ بذلك الجرّميون . فإن لم يمكن أن يكون جرم ما^(٨) بلا كية ، فلا محالة أن الكيفية ليست بجرم . وكيف يمكن أن تكون الكيفية جِرمًا وليست بواقعة^(٩) تحت الكية ! إذ كان كل جِرمٍ واقعةً تحت الكية . والكيفية ليست^(١٠) بجرم ؛ وإن^(١١) لم تكن الكيفية جرمًا ، فقد بطل قولهم إن الأشياء أجرامٌ .

ونقول أيضاً كما قلنا آنفاً^(١٢) : إن كل جرم وكلّ جثة إذا جُرِّئت أو اختلف منها قدرٌ ما

(١) قبله البسلة في س . — من كتاب آتولوجيا : ناقص في س .

(٢) س : وإذا قد أثبتنا على ... — ح : وإذا قد ...

(٣) ط : بخسارتهم . (٤) كذا في النسخ — فهل صوابها : يجر ؟

(٥) س : بجرمية . (٦) س : الكل .

(٧) ما : ناقصة في س . (٨) ما : ناقصة في س .

(٩) س : واقعة تحت الكم . (١٠) س : وليست . (١١) س : فإن .

(١٢) آتفاً : ناقصة في ط ، ح .

لم يتبق على حالها الأولى من العظم^(١) والكمية ، وتبقى الكيفيات على حالتها الأولى من غير أن ينتقص منها^(٢) شيء ، لأن الكيفية في جزء الجرم كهيئتها^(٣) في الجرم كله^(٤) كحلاوة العسل ، فإن الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كميته ؛ وليست كمية رطل من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه^(٥) . فإن كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم العسل ، فليست الحلاوة بجرم . وكذلك يكون سائر الكيفيات كلها .

ونقول : إنه لو كانت القوى أجراماً ، لكانت القوى الشديدة ذات^(٦) جُثْث عظام ، ولكانت القوى الضعاف ذات جثث لطاف . فأما الآن فإنه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة . وذلك أنه ربما كانت الجثة لطيفة^(٧) وكانت^(٨) القوة شديدة . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إنه لا ينبغي لنا أن نضيف القوة إلى عظم الجثة ، بل إلى شيء آخر لا جُثَّة له ولا عظم .

ونقول : إن كانت هيولى الأجرام كلها واحدة وكانت جرماً ما بزعمهم ، فإنما صارت تفعل أفاعيل مختلفة بالكيفيات [١٥ ب] التي فيها . فإنهم لم يعلموا أن الأشياء التي صارت في الهيولى إنما هي كلمات فواعل ليست هيولانيات ولا جرمانيات . فإن قالوا : إن الحى إذا ما برَد^(٩) دمه وانفشت الريح الفريزية التي فيه — هَلَك ولم يَبْقَ . فإن^(١٠) كانت النفس جوهرأ غير جوهر الدم والريح وسائر الأخلاط التي في البدن ، ثم عديمها^(١١) البدن — كما مات الحى إذا^(١٢) كانت النفس غير هذه الأخلاط . قلنا : إن الأشياء التي تقيم الحى ليست هي الأخلاط البدنية فقط^(١٣) ، لكن هي أشياء أخر غيرها أيضاً ؛

-
- | | | | |
|--------|---------------------------|--------|---------------------------|
| (١) | س : العظمة . | (٢) | ط : منه . |
| (٣) | ط : كفيئتها . | (٤) | كله : ناقصة في ط ، ح . |
| (٥) | س : من العسل . | (٦) | هنا تحريف شديد في س . |
| (٧) | وكانت : ناقصة في س . | (٨) | س : إذا برت (١) . |
| (٩) | س : ولو . | (١٠) | س : حذفها . |
| (١١) | ط ، ح : إذا . — س : إذا . | (١٢) | ما بين الرقين ناقص في س . |

وقد^(١) يحتاج الحى إليها فى قيامه وثباته . وإنما هذه الأشياء بمنزلة الهيولى للبدن : تأخذها النفس وتهيئها على صورة البدن لأن^(٢) البدن سَيَالٌ . فلو أن النفس تَمُدُّ جواهر البدن بهذه الأخلاط لما ثبت^(٣) الحى كثير شيء . - فإذا فنيت^(٤) هذه العناصر ولم تجدد النفس عنصراً تَمُدُّ به البدن فعند ذلك يهلك الحى ويفسد . والأخلاط^(٥) إنما هى علة هيولانية للحى ، والنفس علة فاعلة^(٦) . والدليل على ذلك أننا نجد بعض الحيوان لا دم له . ، وبعضه لا ريح له^(٧) غريزية . ولا يمكن أن يكون حى من الحيوان غير ذى نفس ألبته . فليست النفس إذن مجرم .

ونقول : إن كانت النفس مجرمًا ، فلا بد لها من أن تنفذ فى سائر^(٨) البدن وتمتزج به^(٩) كما تمزج الأجرام إذا اتصل بعضها ببعض . وإنما تحتاج النفس أن تنفذ فى جميع البدن لتُذِيلَ الأعضاء كلها من قوتها . فإن كانت النفس تتمزج بالبدن كما تمزج بعض الأجرام ببعض ، لم تكن النفس نفساً بالفعل . وذلك أن الأجرام إذا امتزج بعضها ببعض واختلطت ، لم يبقَ واحدٌ منها على حاله^(١٠) الأول بالفعل ، لكنهما يكونان^(١١) فى الشيء بالقوة . فكذلك^(١٢) النفس إذا امتزجت بالبدن لم تكن نفساً بالفعل ، بل إنما تكون بالقوة فقط ، فيتكون قد أهلكت ذاتها كما تهلك الخلوة إذا امتزجت بالمرارة . فإن كان هذا هكذا ، وكان الجرمُ إذا^(١٣) امتزج بالجرم لم يبقَ واحدٌ منهما على حاله^(١٤) - فكذلك النفس إذا امتزجت بالبدن : فإذا لم يبق على حالها الأولى لم تكن نفساً .

ونقول : إن الجرم إذا امتزج مجرم آخر احتاج إلى مكانٍ أعظم من مكانه الأول^(١٥) ،

(١) ط : فقد . (٢) لأن البدن : ساقطة فى س .

(٣) ثبت ... شيء : معرفة فى س . (٤) ط : فنت .

(٥) والأخلاط : ناقصة فى س . (٦) س : فاعلية .

(٧) س : فيه . (٨) س : جميع .

(٩) به : ناقصة فى س . (١٠) س : حاله الأولى .

(١١) ط : يكون . (١٢) ط : فذلك

(١٣) س : قد امتزج بالجرم ولم يبق ... (١٤) حاله ... على : ناقصة فى س .

(١٥) س : الأول ، وإذا انفصل منه وفارقه يكفيه مكان أقل . وليست النفس إذا اتصل بالبدن

عظم البدن ويحتاج إلى مكانٍ أوسع . وكذلك إذا فارقت النفس ...

لا ينكر ذلك أحدٌ ولا يدفعه . والنفس إذا صارت إلى البدن لن يحتاج البدن إلى مكانٍ أعظم من مكانه الأول . وكذلك إذا فارقت النفسُ البدنَ لم يأخذ البدن مكاناً أقل من مكانه الأول . ولا ينكر ذلك أحدٌ ولا يدفعه . ونقول أيضاً إذا صار الجرم في الجرم [١١٦] وامتزجا كبرت جثتهما وعظمت ؛ والنفس إذا صارت في البدن لم تكبر جثة البدن ، بل هو أخرى أن يجتمع بعضُهُ إلى بعض ويقل . والدليل على ذلك أن النفس إذا فارقت البدن انتفخ^(١) وعَظُم ، غير أنه عِظَمٌ فاسدٌ . فليست النفسُ إذا^(٢) بجرمٍ .

ونقول إن الجرم إذا امتزج بالجرم فإنه لا ينفذ بالجرم^(٣) كله ، لأنه لا يقطع جميع أجزاء الجرم ، والجرم قد يقبل التقطيع^(٤) إلى ما لا نهاية نه . فان لجوا^(٥) وقالوا : إن الفضائل كلها جسمانية ذوات جُثت — سألناهم وقلنا^(٦) لهم : كيف تنال النفس الفضائل وسائر الأشياء المعقولة : بأنها^(٧) دائمة لا تبيد ولا تنفى ، أو بأنها واقعة تحت الكون والفساد ؟ فإن قالوا^(٨) : إن النفس إنما تنال الفضائل لأنها دائمة لا تبيد كانوا قد أقرُّوا بما جحدوا في ذلك . وإن قالوا^(٩) : إن النفس تنال الفضائل بأنها واقعة تحت الكون والفساد — قلنا : فن المكوّن لها ؟ ومن أى العناصر تكوينها ؟ وسألناهم^(١٠) عن المكوّن أيضاً : أدامٌ هو ، أم واقعٌ تحت الكون والفساد ؟ — وهكذا^(١١) إلى ما لا نهاية له . فإن قالوا إنه دائمٌ لا يفسد ، فقد حادوا^(١٢) عن قولهم بأن الأشياء كلها أجرام .

فنقول : إن كانت الفضائل دائمة لا تفسد كالصور المساحية ، فلا محالة أنها ليست بأجرامٍ ؛ فإن لم تكن أجراماً لم يكن ما فيها والعالم بها جرماً^(١٣) اضطراراً — فنقول : إن كان الجرميون إنما صيِّروا^(١٤) النفس في حيز الأجرام لأنهم رأوا الأجرام تفعل وتؤثر

(١) م : انتفخ البدن . (٢) إذا : ناقصة في م .

(٣) م : في الجرم .

(٤) ح ، ط : والنفس تقطع التقطيع ... — وما أثبتنا في م .

(٥) ط : ججوا . (٦) م : سألناهم : أخبرونا كيف ...

(٧) م : بأنها . (٨) ما بين الرقين ناقص في م .

(٩) م : وسألهم . (١٠) م : وهذا ما لا ...

(١١) ط : جاروا . (١٢) م : جرماً أيضاً .

(١٣) م : حيزوا النفس في جزء الأجرام لعله في حيز لأنهم رأوا ...

آثاراً مختلفة — وذلك أنها تُسَخَّن وتَبْرَد وتُيَبَسُ^(١) وترطَّب — ففطنوا أن النفس جرمٌ أيضاً لأنها تفعل أفاعيل مختلفة وتؤثر آثاراً عجيبية ، فليتعلموا^(٢) أنهم جهلوا كيف تفعل الأجزاء وبأى القوى تفعل ، وأنها إنما تفعل بالقوى التي فيها التي^(٣) ليست بجرميّة . وإن لجّوا وقالوا : بل إنما تفعل الأجزاء أفاعيلها بأنفسها لا بشيء آخر فيها غيرها — قلنا : إنا وإن جوزنا لكم ذلك فإننا لا نجعل هذه الأفاعيل من حيّز النفس ، أعنى التسخين والتبريد وما أشبه ذلك ، بل من حيّز النفس : المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتعهد والتدبير^(٤) والحكم . فلهذه القوى وأشباهاها جوهرٌ غير جوهر الأجسام . فأما الجرميون فإتهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية إلى^(٥) الأجزاء ، [١٦ب] وتركوا الجواهر الروحانية خلوّاً مُعَرَّاةً من كل قوة . فإن كان هذا هكذا ، وكان الجرم ينفذ في الجرم كله ، فإنه^(٦) ينفذ^(٧) في الأجزاء ولا ينهاى . وهذا باطلٌ ، لأنه لا يمكن أن تكون الأجزاء غير متناهية بالفعل . فإن لم يكن ذلك ، فإن الجرم لا ينفذ في الجرم كله ، والنفس^(٨) تنفذ في البدن كله وفي جميع أجزائه ، لا تحتاج في نفاذها في الجرم إلى أن تقطع الأجزاء كلها^(٩) قطعاً جزئياً بل تقطعها قطعاً كلياً ، أى تحيط بجميع أجزاء الجرم لأنها^(١٠) علة للجرم ، والعلة أكثر من المعلول^(١١) . ولن تحتاج إلى أن تقطع معلولها بنوع المعلول ، بل بنوع آخر أعلى وأشرف .

فإن قالوا : إن الروح الفريزى الطبيعى لما صار في الاسطقس البارد^(١٢) وتبقى في البرد لطف وصار نفساً — قلنا : إن^(١٣) هذا محالٌ قبيحٌ جداً . وذلك أن كثيراً من الحيوان يغلب عليه الاسطقس الحار ، وله مع ذلك^(١٤) نفسٌ من غير أن تكون قد صارت في خواص البرودة . وإن^(١٥) قالوا إن الطبيعة قبل النفس ، وإنما تكون النفس من قبل اتصال الطبائع الخارجة^(١٦) منها — قلنا : إنه يعرض في قولكم هذا أمرٌ قبيحٌ جداً عند ذوى

- | | | | |
|--------|-----------------------------------|--------|-----------------------|
| (١) | ص : وتنشر فظنوا .. | (٢) | ط : فليتعلموا . |
| (٣) | التي : ناقصة في ص . | (٤) | ص : والتدبير المحكم . |
| (٥) | إلى ... الروحانية : ناقصة في ص . | (٦) | ص : وإنه . |
| (٧) | ما بين الرقمين ناقص في ص . | (٨) | كلها : ناقصة في ص . |
| (٩) | ما بين الرقمين مكرر في ص . | (١٠) | ط : الباردة . |
| (١١) | إن هذا : ناقصة في ص . | (١٢) | ص : على ذلك . |
| (١٣) | ص : فقالوا إن قيل النفس وإنما ... | (١٤) | ص : الخارج . قلنا ... |

الألباب . وذلك أنكم إن^(١) جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلة لها لزمكم في ذلك أن تجعلوا النفس قبل^(٢) العقل وعلة له ، وأن تجعلوا العقل بعد الطبيعة ؛ وهذا قبيحٌ جداً ، وذلك أنهم جعلوا الأفضل^(٣) دون الأدنى والأعمّ بعد الأخص ، وهذا محالٌ غير^(٤) ممكن ؛ بل العقل قبل الأشياء المبتدعة كلها ، ثم النفس ، ثم الطبيعة ؛ وكلما سلك سفلًا كان الشيء أدنى وأخصّ ، وكلما سلك علوّاً كان الشيء أفضل وأعمّ وإن لجّوا وقالوا : إن العقل بعد النفس ، والنفس بعد الطبيعة — لزم من قولهم أن يكون الإله — تبارك وتعالى ! — بعد العقل ، واقعاً تحت الكون والفساد ، عالماً بعرضٍ ، وذلك محالٌ^(٥) لأنه إن أمكن أن يكون هذا الترتيب حقاً أمكن أن يكون^(٥) لا نفس ولا عقل ولا إله — وهذا محالٌ قبيحٌ جداً^(٦) . وأما نحن فنقول إن الله — عز وجل^(٧) — علة للعقل ، والعقل علة للنفس ، والنفس علة للطبيعة ، والطبيعة علة للألّ كوان كلها^(٨) الجزئية . غير أنه وإن كانت الأشياء بعضها علة لبعض^(٩) فإن الله تعالى علة لجمعها كلها ؛ غير أنه علة لبعضها بغير توسط وهو الذي جعل العلة كما قلنا فيما سلف . والدليل على ذلك ما نحن ذا كرون إن شاء الله تعالى :

إن^(١٠) الشيء بالقوة لا يكون شيئاً بالفعل إلا^(١١) أن يكون شيء آخر يخرج به إلى الفعل ، وإلا لم يخرج من القوة إلى الفعل ، [١٧] لأن^(١٢) القوة لا تقدر على أن تصير إلى الفعل من ذاتها ، لأنه إذا لم يكن شيء بالفعل ، فأين تلقى القوة بصرها ؟ وأنى تأتي ؟ فأما الشيء الكائن بالفعل فإنه إذا أراد أن يخرج^(١٣) شيئاً من القوة إلى الفعل فإنه إنما ينظر إلى نفسه ، لا إلى خارج ، فيخرج تلك القوة إلى الفعل ، ويبقى هو دائماً على حالة واحدة ، لأنه

(١) إن : ناقصة في ص .

(٢) ص : الأفضل بعد الأدنى وجعلوا الأخص قبل الأعم ، وهذا محال .

(٤) غير ممكن ... وذلك محال : كله ناقص في ص .

(٥) ص : لا يكون نفس .

(٦) ص : تبارك وتعالى .

(٧) ص : لبعض بتوسط وعلة لبعضها بغير توسط وهو الذي جعل ...

(٨) ص : لأن .

(٩) ص : لأن ... الفيل : ناقص في ص .

(١٠) ص : يخرج الشيء من القوة فإنه إنما ينظر إلى خارج ...

لا حاجة به إلى أن يصير إلى شيء آخر ، إذ هو ما هو بالفعل . وإذا أراد أن يخرج الشيء من القوة إلى الفعل لم يحتاج إلى أن ينظر من ذاته إلى خارج ، بل إنما ينظر إلى ذاته فيخرج الشيء من القوة إلى الفعل . — فإن كان هذا هكذا قلنا إن الشيء الكائن بالفعل هو أفضل من الشيء الكائن بالقوة وأعم . والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الأجرام ، لأنها هي^(١) ما هي بالفعل دائماً . فالعقل والنفس قبل الطبيعة . غير أنه ينبغي أن يعلم^(٢) أن النفس ، وإن كانت هي ما هي بالفعل ، فإنها معلولة من العقل لا تعمل^(٣) ما يخرج إلى الفعل . والعقل ، وإن كان هو ما هو بالفعل ، فإنه معلول من العلة الأولى ، لأنه إما^(٤) هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الأولى ، وهي الآنية الأولى . غير أنه وإن كانت النفس في^(٥) الهيولى تفعل ، والعقل يفعل في النفس ، فإنما^(٦) تفعل النفس في الهيولى الصورة ، ويفعل العقل في النفس الصورة أيضاً .

فأما^(٧) الباري — عز وجل — فإنه يحدث آيات الأشياء وصورها ؛ غير أنه يحدث بعض الصور بغير توسط ، وبعضها بتوسط . وإنما تحدث آيات الأشياء وصورها لأنه هو الشيء الكائن بالفعل حقاً ، بل هو الفعل المحض . فإذا فعل فإنما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة ؛ وأما العقل ، فإنه وإن كان^(٨) هو ما هو بالفعل فإنه لما كان من فوقه شيء آخر نالته قوة ذلك الشيء . ومن أجل ذلك يحرص على أنه يتشبه بالعقل^(٩) الأول الذي هو فعل محض . فإذا أراد فعلاً فإنما ينظر إلى ما هو فوقه فيفعل فعله غاية في القوة . وكذلك النفس : وإن^(١٠) كانت هي ما هي بالفعل ، فإنها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوته . فإذا^(١١) فعلت فإنما تنظر إلى العقل فتفعل ما تفعل . فأما الفاعل الأول^(١٢) — وهو فعل

(١) ص : ح ، ط : لأنه هو ما هو بالفعل .

(٢) ح : تعلم . (٣) ص : ما تفعل . ح : لا تعمل .

(٤) هو : ناقصة في ص . (٥) ص : تفعل في الهيولى .

(٦) ط : وإنما .

(٧) ص : فإن الله — تبارك وتعالى — هو الذي يحدث ...

(٨) ط ، ح : وإن كان العقل هو ... (٩) ص : بالفاعل .

(١٠) ط : فإن . (١١) ص : إذا .

(١٢) الواو ناقصة في ط . - ص : الذي هو ...

محض — فإنه ^(١) يفعل فعله وهو ينظر إلى ذاته لا إلى خارج منه لأنه ليس بخارجاً منه شيء آخر هو أعلى منه ولا أدنى .

فقد بان إذن وصحَّ أن العقل قبل النفس ، [١٧ ب] وأن النفس قبل الطبيعة ، وأن الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وأن الفاعل الأول قبل الأشياء كلها ، وأنه مُبتدِعٌ ^(٢) ومُتَمِّمٌ معاً ، ليس بين إبداعه الشيء وإتمامه فرق ولا فصلٌ ألبتة . — وإن كان هذا هكذا ، رجعنا وقلنا : إن كانت النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوة ، فلا يمكن أن تكون مرة بالفعل ، ومرة بالقوة ؛ والجرم قد يكون مرة جرمًا بالقوة ، ومرة جرمًا بالفعل . فليست النفس إذاً بروح غريزي ولا بجرم ألبتة .

فقد بان وصح بما ذكرنا أن النفس ليست بجرم . وقد ذكر أناس ^(٣) من الأوائل واحتجوا بحجج غير ^(٤) هذه الحجج ، غير أننا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا : أن النفس ليست بجرم .

ونقول ^(٥) : إن كانت النفس طبيعة غير طبيعة الأجرام فينبغي لنا أن نفحص هذه الطبيعة ، ونعلم ما هي : أثرها في اختلاف الجرم ؟ فإن أصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا إنها اختلاف الأجرام كالإثلاف الكائن من ^(٦) أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا امتدت قبلت ^(٧) أثراً ما وهو الاختلاف . وإنما عنوا بذلك أن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها المضارب حدث منها ^(٨) اختلاف لم يكن فيها والأوتار غير ممدودة . وكذلك ^(٩) الإنسان إذا امتزجت أخلاطه وأحدثت حدث من امتزاجها مزاج خاص ^(١٠) ، وذلك الامتزاج الخاص ^(١١) هو يُخَيِّ البدن ، والنفس إنما ^(١٢) هي أثرٌ لذلك المزاج — وهذا القول شنيع ^(١٣)

(١) ص : فإنه إما ...

(٢) ص : مبتدع .

(٣) ص : ناس .

(٤) غير هذه الحجج : ناقصة في ص .

(٥) ط : منقول .

(٦) ط : في .

(٧) ط : قبل لإنزارها (١) - وهو تحريف شنيع . ح : قبل أثر ما .

(٨) ط : فيها .

(٩) ط : وكذا .

(١٠) محرفة في ص .

(١١) إنما : ناقصة في ص .

(١٢) ص : ممتنع . - ط : فقد .

وقد أكثرنا الرد على قائله بحجج قوية مقنعة شافية ، ونحن مثبتون ذلك في المستأنف إن شاء الله تعالى ، وقائلون إن النفس هي قبل الائتلاف ، وذلك أن النفس هي التي أبدعت الائتلاف في البدن وهي القيمة عليه ، وهي التي تقمع البدن وتمنعه من أن يفعل كثيراً من الأفاعيل^(١) البدنية الحسية . وأما الائتلاف فإنه لا يفعل شيئاً ولا يأمر ولا ينهى والنفس جوهر ، والائتلاف ليس بجوهر^(٢) بل عَرَضٌ يعرض من امتزاج الأجرام . وإذا كان الائتلاف حسناً متقناً ، فإنما تعرض منه الصحة فقط من غير أن يعرض منه حسٌّ أو وهم أو فكر أو علمٌ ألبتة . وأيضاً إن كان الائتلاف إنما يعرض من ائتلاف الأجرام ، وكان الائتلاف نفساً ، وكان مزاج كل عضو من أعضاء البدن غير مزاج صاحبه ، ألفت في البدن أنفسٌ كثيرة — وهذا شنيع^(٣) جداً . وأيضاً إن كان الائتلاف هو النفس ، وإنما يكون الائتلاف من^(٤) امتزاج الأجسام ، والأجسام لا تمتزج^(٥) إلا بمزاج — كان لا محالة قبل النفس التي هي الائتلاف . فالائتلاف نفسٌ فاعلةٌ للائتلاف . وإن قالوا [١٨] إن الائتلاف بلا مؤلف ، وكذا المزاج بغير مازج — قلنا : ليس ذلك كذلك ، لأننا نرى أوتار آلات الموسيقى لا تتألف من ذاتها لأنها ليست كلها مؤلفة ، وإنما المؤلف^(٦) هو الموسيقى الذي يمدّ الأوتار ويؤلف بعضها إلى بعض ، ويؤلف^(٧) أيضاً أثراً مطرباً . فكما أن الأوتار ليست بعلّة لائتلافها ، فكذلك^(٨) الأجسام ليست بعلّة لائتلافها ، ولا تقدر على أن تؤثر الائتلاف ، بل من شأنها قبول الآثار^(٩) الحسية . فليس ائتلاف الأجسام إذن هو النفس .

(١) ط : أفاعيل .

(٢) ص : « بجوهر والائتلاف إنما يعرض من امتزاج مزاج صاحبه ، ألفت » - وفي هذا نقص كثير .

(٣) ص : قبيح . (٤) ط : في .

(٥) ص : إلا بمزاج - ح : لا تمتزج بمزاج .

(٦) ص : يؤلف الموسيقى وهو الذي يميل الأوتار ...

(٧) ص : ويؤلف منها وترأ مطرباً مكان (١) الأوتار ...

(٨) فكذلك ... لائتلافها : ناقصة في ص .

(٩) الآثار الحسية : محرقة جداً في ص .

ونقول : إن كانت النفس ائتلاف الأجسام ، والأجسام هي التي تؤلف أنفسها ،
لزم من قولهم أن تكون الأشياء ذوات الأنفس مركبة من أشياء لا نفس لها ، وأن^(١)
الأشياء كانت أولاً بلا طقس^(٢) ولا شرح ، ثم طُقست بغير مُعَطَّس ، أعنى النفس ، بل
إنما انطقست بالبحث والاتفاق ، وهذا ممتنع غير ممكن أن يكون في الأشياء الجزئية
أو في الأشياء الكلية . وإذ^(٣) كان هذا غير ممكن ، فليست النفس إذن هي ائتلاف
الأجسام بعضها ببعض .

فإن قالوا : إنه قد اتفقت^(٤) أفاضل الفلاسفة على أن النفس تمام البدن ، والتمام ليس
بجوهر ، فالنفس إذن ليست بجوهر لأن تمام الشيء إنما هو جوهر الشيء^(٥) — قلنا :
إنه ينبغي أن نفحص عن قولهم إن النفس تمام ما ، وبأى المعانى سموها انطلاشياً^(٦) : فنقول
إن أفاضل الفلاسفة ذكروا أن النفس في الجرم^(٧) إنما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم
متنفساً ، كما أن الميولى بالصور تكون جسماً . إلا أنه وإن كانت النفس صورة الجسم^(٨) ،
فإنها ليست بصورة لكل جسم بأنه جسم ، بل إنما هي صورة لجسم ذى حياة بالقوة . فإن^(٩)
كانت النفس تماماً على هذه الصفة ، لم تكن من حيز الأجرام . وذلك أنها لو كانت صورة
للجسم كالصورة الكائنة في صنم^(١٠) النحاس ، كانت إذا انقسم الجسم وتجزأ ، انقسمت هي
أيضاً وتجزأت ؛ وإذا قطع عضو من أعضاء الجسم قطع بعضها أيضاً ، وليس ذلك كذلك .
فليست النفس إذن بصورة تامة كالصورة الطبيعية والصناعية^(١١) ، بل إنما هي تمام لأنها

(١) ص : وأن للأشياء أوائل بلا طقس ... ثم طقس بلا مطقس .

(٢) طقس : تعريب للكلمة اليونانية τεύξις = نظام ، ترتيب . - والتطقيس : الترتيب على

نظام معين .

(٣) ط : وإن . (٤) ص : اتفق .

(٥) الشيء : ناقصة في ص .

(٦) εἰς τελεχία = التمام ، الكمال - والإشارة هنا إلى تعريف أرسطو للنفس بأنها كمال أول لجسم

طبيعى آلى ذى حياة بالقوة (كتاب : « في النفس » ٤١٢ ب س ٥ - س ٦) .

(٧) ط : في الجوهر - وهو تحريف شنيع .

(٨) ص : الجسم . (٩) ط : وإن .

(١٠) ص : الصنم النحاسى .

(١١) والصناعية ... كالصورة الطبيعية : ناقص في ص .

هى المتممة للجسم حتى يصير ذا حس وعقل . — ونقول : إن كانت النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعية ، فكيف تحول عند النوم وتفارق البدن بغير مباينة منه ! وكذلك فعلها أيضاً فى اليقظة إذا رجعت إلى ذاتها : فإنه ^(١) ربما [١٨ب] رجعت إلى ذاتها ورفضت الأمور الجسمانية ، غير أن ذلك إنما يبين من فعلها لئلا من أجل سكون الحواس وبطلان أفاعيلها . ولو كانت النفس تماماً للبدن بأنه بدن لما فارقتة ، ولما علمت الشيء البعيد ، ولـ كانت ^(٢) إنما تعلم الأشياء الحاضرة كعرفة الحواس ، فتكون هى والحسائس شيئاً واحداً ؛ وليس ذلك كذلك لأن النفس تعرف الشيء وإن ^(٣) بعد عنها وتعرف الآثار التى تقبل الحسائس وتميزها كما قلنا مراراً . ومن شأن الحسائس أن تقبل آثار الأشياء فقط ، فأما المعرفة والتمييز فللنفس .

ونقول إنه لو كانت النفس صورة تامة طبيعية ^(٤) ، لما خالفت البدن فى شهواته وكثير من أفاعيله ، بل كانت غير مخالفة له فى شيء من الأشياء ^(٥) ، وكان البدن إذا أثر فيه أثرما كان ذلك الأثر فى النفس أيضاً ، ولـ كان الإنسان ذا حسائس فقط لأن من شأن البدن الحس ، وليس من شأنه الفكر والعلم والروية . وقد عرف ذلك الجرميون ، فمن أجل ذلك اضطروا إلى الإقرار بنفس أخرى وعقل آخر لا يموت . فأما ^(٦) نحن فقائلون إنه ليست نفس أخرى غير هذه النفس الناطقة التى فى البدن الآن ، وهى التى قالت الفلاسفة إنها انطلاشيا البدن . غير أنهم إنما ^(٧) ذكروا أنها انطلاشيا وصورة تامة ^(٨) بنوع آخر غير النوع الذى ذكره الجرميون ، أعنى أنها ليست تماماً كالتمام الطبيعى المفعول ^(٩) ، بل إنما هى تمام فاعل ^(١٠) أى يفعل التمام . فهذا المعنى قالوا إنها ^(١١) تمام البدن الطبيعى الآلى ذى النفس والقوة .

« تم المير الثالث بحمد الله وحسن توفيقه »

-
- | | |
|---|---|
| (١) فإنه ... ذاتها : ناقصة فى ص . | (٢) ص : وإذا كانت . |
| (٣) ص : نأى . | (٤) ص : وطبيعية . |
| (٥) ص : الأشياء أرادته البدن . | (٦) ط : فإذا نحن قائلون ... فهى التى قالت ... |
| (٧) ص : إذا ذكر انطلاشيا البدن وصورة تامة . | |
| (٨) ط ، تيمية . | (٩) ص : المفعول به . |
| (١٠) ط : وفاعل . | (١١) ط : إنه . |

الميسر الرابع من كتاب أثولوجيا

في شرف^(١) عالم العقل وحسنه

ونقول : إن من قدر على خلج بذنه وتسكين حواسه^(٢) ووساوسه وحركاته كما وصفه^(٣) صاحب الرموز من نفسه — قدر^(٤) أيضاً في فكرته على الرجوع إلى ذاته والصمود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسنه وبهائه ، فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهائه ، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو^(٥) فوق العقل ، وهو نور الأنوار وحسن كلِّ حُسن وبهاء كلِّ بهاء . فتريد الآن أن نصف حُسن العقل والعالم العقلي وبهائه على نحو قوتنا واستطاعتنا ، وكيف الحيلة في الصمود إليه والنظر إلى ذلك البهاء والحسن الفائق .

فنقول : إن العالم الحسى والعالم العقلي موضوعان أحدهما ملازق^(٦) للآخر . وذلك أن العالم العقلي محدث للعالم الحسى ، والعالم العقلي [١٩] مفيد فائض على العالم الحسى ؛ والعالم الحسى مستفيد قابل للقوة التي تأتيه^(٧) من العالم العقلي . ونحن^(٨) ممثلون هذين العالمين وقائلون إنهما يشبهان حجرين ذوى قدر من الأقدار ، غير أن أحد الحجرين لم يهتدم ولم تؤثر فيه الصناعة البتة ، والآخر مهتدم . وقد أثرت فيه الصناعة وهيئاته هيئة يمكن أن تنتقش^(٩) فيه صورة إنسان ما أو صورة بعض الكواكب ، أعنى تصوّرفيه فضائل الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم . فإذا^(١٠) فرق بين الحجرين فضّل الحجر^(١١) الذي أثرت فيه الصناعة وصوّرت به بأفضل^(١٢) الصور وأحسن الزينة — من الحجر الذي لم ينل من حكمة

(١) ص : في شرف العلم وحسنه (٢) حواسه : ناقصة في ص .

(٣) ص : وصف .

(٤) ص : وقدر .

(٥) هو : ناقصة في ص .

(٦) ط : ثابتة في العالم — وهو تحريف ظاهر .

(٧) ح : ونحن ممثلون .

(٨) ط : وإذا .

(٩) ص : استبان فضل الحجر ... — الذى : ناقصة في ح .

(١٠) ص : أفضل الصور وأحسنها من الحجر ...

الصناعة شيئاً ألبتة فيه^(١) . وإنما فضل أحد الحجرين على الآخر لا بأنه حجر لأن^(٢) الآخر حجر أيضاً ؛ لكنه إنما فضل عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة ؛ وهذه الصورة التي أحدثها الصناعة في^(٣) الحجر لم تكن في الميولى ، لكنها كانت في عقل الصانع الذي توهمها وعقلها قبل أن تصير في الحجر ؛ والصورة كانت في الصانع ليس كما نقول إن للصانع عيين ويدين ورجلين ، لكنها كانت فيه بأنه عالم^(٤) بتلك الصورة الصناعية التي أحكمها وصار يعمل بها ويؤثر في العناصر آثاراً حسنة وصوراً^(٥) فائقة .

فإن^(٦) كان هذا هكذا ، قلنا إن الصورة التي أحدثها الصانع في الحجر كانت في الصناعة أحسن وأفضل مما^(٧) في الصانع ؛ والصورة التي في الصناعة ليست هي التي أنت إلى الحجر بنفسها فصارت فيه ، بل تبقى ثابتة في الصناعة وتأتى منها صورة أخرى إلى الحجر هي أقل وأدنى حسناً بتوسط^(٨) الصانع ، ولا الصورة التي في الصناعة صارت في الحجر نقيّة محضة على نحو ما أرادت الصناعة التي^(٩) هي نفس الصانع ، لكنها إنما حصلت في الحجر على نحو قبول الحجر أثر الصنعة . فالصورة في الحجر حسنة نقيّة ، غير أنها في الصناعة أحسن وأتقن وأكرم وأفضل جداً وأشدّ تحقيقاً من اللاتى في الحجر . وذلك أن الصورة كلما انبسطت في الميولى فعلى قدر ذلك الانبساط^(١٠) يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التي تبقى في الميولى^(١١) واحدة لا تفارقه ؛ وذلك أن الصورة التي انتقلت من حامل إلى حامل ، أى إذا امتثلت^(١٢) في حامل ، ثم من ذلك الحامل إلى حامل آخر — ضُفِّ وقُلَّ حُسْنُهَا والصدق فيها . وكذلك القوة إذا صارت في قوة أخرى ضعفت ، والحرارة إذا صارت في حرارة أخرى ضعفت ، والحسن إذا صار في حسن آخر ومُثِّلَ فيه من^(١٣) حسن آخر [١٩ ب] قلَّ حسنه ولم يكن مثل الأول في حسنه ، ونقول بقول وجيز^(١٤)

- | | |
|---------------------------------------|---|
| (١) ص : منه . | (٢) ص : لأن الحجر الآخر ... |
| (٣) ط : من . | (٤) ح : عالم بتلك الصناعة التي أحكمها . |
| (٥) ط : وصورة . | (٦) ط : وإن . |
| (٧) ص : منها — ح : خ الصنائع . | (٨) بتوسط الصنائع : ناقصة في ص . |
| (٩) التي ... الصنائع : ناقصة في ص . | (١٠) الانبساط : ناقصة في ص . |
| (١١) ص : ميولى واحداً ... | (١٢) ط : مثلت . |
| (١٣) ح : أى في حسن آخر . | (١٤) وجيز : ناقصة في ص . |

مختصر: إن كان كل فاعل هو أفضل من المفعول ، فكل مثال هو أفضل من الممثل المستفاد منه . وذلك أن الموسيقى^(١) إنما كان من الموسيقية ، وكل صورة حسنة إنما كانت من صورةٍ قبلها وأعلى منها . وذلك أنها^(٢) إن كانت صورة صناعية فإنما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه ؛ وإن كانت صورة طبيعية فإنما كانت من صورة عقلية هي قبلها وأولى منها . فالصورة الأولى العقلية هي أفضل من الصورة الطبيعية ، والصورة الطبيعية هي أفضل من الصورة التي في علم الصانع ، والصورة المعقولة التي في الصانع هي أفضل وأحسن من الصورة المعمولة^(٣) : فالصناعة إنما تتشبه بالطبيعة ، والطبيعة تتشبه بالعقل .

فإن قال قائل : فإن كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة ، فما^(٤) دامت الصناعة دامت الطبيعة ، لأنها تتشبه بالطبيعة^(٥) في أعمالها — قلنا له : إنه ينبغي إذن أن تدوم الطبيعة لأنها تتشبه في أفعالها بأشياء أخرى ، أي بالعقلية التي فوقها وأعلى منها . ونقول : إن الصناعة إذا أرادت أن تمثل شيئاً لم تُلَقَّ بصرها على المثال فقط وتشبه علمها به ، لكنها ترقى إلى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال ، فيكون حينئذ علمها أحسن وأتقن . وربما كان الشيء الذي تريد الصناعة أن تأخذ رسمه وصنعه — وجدته ناقصاً أو قبيحاً فتتممه وتحسنه . وإنما كان يقوَّى الصناعة أن تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق . فلذلك تقدر أن تحسن القبيح وتتم الناقص على نحو قبول العنصر الذي يقبل آثارها . والدليل على صدق ما قلنا فيدياس^(٦) الصانع : فإنه لما أراد أن يعمل صنم المشتري لم يرق في شيء من المحسوسات ولم يلق بصره على شيء يشبه به علمه ، لكنه ترقى توهمه فوق الأشياء المحسوسة ، فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال في الصور الحسنة . فلو أن المشتري أراد أن يتصور

(١) ط : الموسيقى . (٢) ص : أنه .

(٣) هنا نقص وتعريف كثير في ص . (٤) ح : فإن .

(٥) ط : الطبيعة — في أعمالها ... ينبغي : ناقصة في ح .

(٦) ط : فيديوس . ح : فيدرايس — ص : فيدياس . — وهو فيدياس Pheidias (حوالي

سنة ٥٠٠ ق . م) ابن خرميدس ، من أكبر الفنانين في آثنية ؛ كان رساماً ونحاتاً ، ولكنه برز خصوصاً واشتهر بالنحت . ومن أشهر تماثيله ثلاثة تماثيل للإلهة آثينية وضعت على الأكروبولس ، وكان أحدها بالعاج والذهب . ومن أبرع تماثيله تمثال صنم ، صنع أيضاً بالعاج والذهب ، للإله زيوس (المشتري) أقيم في أولومبيا ؛ وهو الذي يشير إليه المؤلف هاهنا .

بصورة من الصور يقع تحت أبصارنا لم^(١) يقبل إلا الصورة التي عملها فيدياس^(٢) الصانع .
ونحن تاركون الصناعات هاهنا ، ونذكر أعمال الطبيعة التي أتفتت عملها وقويت على
صنعة الهیولی ، وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي أرادتھا . وليس حُسن
الحيوان وجماله الدم^(٣) ، لأن الدم في كل الحيوان سواءً لانفاضل فيه ، بل حُسن الحيوان
يكون باللون [٢٠] والشكل والجلّة المعتدلة ؛ فأما الدم فإنه مبسوط كأنة هیولی لأبدان
الحيوان . فإن كان الدم هیولی لأبدان الحيوان وهو^(٤) مبسوط لأشکل فيه ولا جِلّة —
فمن أين يظهر حُسنُ الأثنى وآثاره^(٥) على البصر، التي من أجلها اضطربت^(٦) الحرب بين
اليونانيين وأعدائهم سنين كثيرة ؟ ومن أين صار حُسن الزُهرة في بعض النساء ؟ ومن
أين صار بعضُ الناس حسناً جميلاً لا يشيع الناظر من^(٧) النظر إليه ؟ ومن أين صار جمال
الروحانيين ، فإنه أيضاً لو أراد أحدُهم أن يتراءى^(٨) لرأى بصورة فاتقة لا يوصف حُسنها^(٩) ؟
أفليس هذه الصورة التي ذكرنا إنما تأتي من الفاعل على المفعول ، كما تأتي الصورة الصناعية
من الصانع إلى الأشياء ، للصنوعة ؟ فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الصورة المصنوعة حسنة^(١٠) ،
وأحسنُ منها الصورة الطبيعية المحمولة في الهیولی . وأما الصورة التي ليست في الهیولی ،
لكنها في قوة الفاعل ، فهي أكثر حُسنًا وأبهى^(١١) بهاءً ، لأنها هي الصورة الأولى
ولا هیولی لها . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون من^(١٢) أنه لو كان حُسن الصورة إنما
يكون من قبل الجِلّة التي تحمل الصورة بأنها جِلّة ، لكانت الصورة — كما عظمت الجِلّة
التي تحملها — أكثر حُسنًا وتشويقاً للناظرين إليها منها إذا كانت في جِلّة صغيرة . وليس
ذلك كذلك ، بل إذا كانت الصورة الواحدة في جِلّة صغيرة والأخرى في عظيمة ، حرّكت

(١) ط : لما .

(٢) ح : فيدياس . ط : فيداوس . ص : قیداناس .

(٣) كذا في النسخ — ولعله : بالدم . (٤) ط : فهو .

(٥) في النسخ : وآثار . — ص : الأبصار .

(٦) ط : اضطربت . (٧) ط : في .

(٨) ص : يتراءى — أى للناس — لرأى ...

(٩) ص : بحسنها فليس ... (١٠) ص : غير حسنة .

(١١) ص : حسناً وبهاء . (١٢) ط : في . — من : ناقصة في ص .

النفس إلى النظر إليهما بحركةٍ سواء . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إنه لا ينبغي أن يجعل جائِلٌ حُسْنِ الصورة من قِبَلِ الجُنَّةِ الحاملة ، بل إنما يكون حُسْنُهَا من قِبَلِ ذاتها فقط . والدليل على ذلك أن الشيء ، مادام خارجاً منا ، فإلّا نراه ؛ وإذا صار داخلياً فينا ، رأيناه وعرفناه . وإنما يدخل فينا من ^(١) طريق البصر ، والبصر لا ينال إلا صورة الشيء فقط ، فأما الجُنَّةُ فليس ينالها . — فقد بان إذن أن حُسْنَ الصورة لا يكون بالجُنَّةِ الحاملة لها ، بل إنما يكون بنفس الصورة فقط . ولا يمنع كبر الجُنَّةِ صورتها أن تصل إلينا من تلقاء أبصارنا ، ولا صَغَرُ الجُنَّةِ . وذلك أن الصورة إذا جاءت ^(٢) إلى البصر حدثت الصورةُ التي صارت فيها وصورها . ونقول إن الفاعل إما أن يكون قبيحاً ، وإما أن يكون حسناً ، وإما أن يكون بينهما . فإن كان الفاعل قبيحاً لم يعمل خلافاً ؛ وإن كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأحرى أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر ؛ وإن كان حسناً كان فعله حسناً أيضاً . فإن ^(٣) كان [٢٠ ب] هذا على ما وصفنا ^(٤) ، وكانت الطبيعة حسنةً ، فبالحرى أن تكون ^(٥) أعمالُ الطبيعة أكثر حسناً . وإنما خفي عنا حُسْنُ الطبيعة لأننا لم نقدر أن نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك . لكننا إنما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب من حُسْنِهِ . ولو حرصنا أن نرى باطن الشيء ، لرفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه . والدليل على أن باطن الشيء أحسن وأفضل من خارجه : الحركة ، لأنها تكون في باطن الشيء ، ومن هناك ابتداء الحركة ، ومثُلُ ذلك المَرْتِيُّ الذي تُرى صورته ومثاله . فإنه إذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذي صَوَّرَها ، فترك ^(٦) النظر بالصورة وطلب أن يعرف المصور ؛ فالمصور هو الذي حرَّكه للطلب فهو يأتي عنه . فأما صورته الظاهرة فلم يطلب . وكذلك باطن الشيء ، وإن كان لا يقع تحت أبصارنا ، فإنه هو الذي يحركنا ويهيجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو . فإن كانت الحركة إنما تبدأ من باطن الشيء ، فلا محالة حيثُ الحركةُ فهناك الطبيعة ، وحيثُ الطبيعةُ فهناك العقلُ الشريف ، وحيثُ

(٢) ط : جازت البصر .

(١) ط : في .

(٣) ط : وإن .

(٤) ح : وصفناه . ص : وكانت أعمال الطبيعة حسنة .

(٦) ح ، ط : فترك . ص : ترك .

(٥) ص : تكون الطبيعة .

فِخْل الطبيعة فهناك الحسن والجمال . — فقد بان أن باطن الشيء أحسن من ظاهره كما بينا وأوضحنا . ونقول : إنّا قد ^(١) نجد الصورة الحسنة في غير الأجسام مثل الصور التعليمية فإنها ليست جسمانية لكنها أشكالٌ ذوات ^(٢) خطوط فقط ، ومثل الصور التي تكون في المرء المزوّق ومثل الصور التي في النفس ، فإنها الصورة الحسنة حقاً ، أعنى صور النفس : الحلم والوقار وما يشبههما . فإنك ربما رأيت المرء حليماً وقوراً فيعجبك حسنه من هذه الجهة . فإذا نظرت إلى وجهه رأيتَه قبيحاً سمجاً فتدع النظر إلى صورته الظاهرة وتنظر إلى صورته الباطنة فتعجب منها . فإن لم تُتَقِ بصرك إلى باطن المرء وألقيت بصرك إلى ظاهره لم تر صورته الحسنة ، بل ترى صورته القبيحة فتنسبه إلى القبح ولا تنسبه إلى الحسن فتكون حينئذ مسيئاً لأنك قضيت عليه بغير الحق ، وذلك أنك رأيت ظاهره قبيحاً فاستقبحته ، ولم تر حسنه باطنه فتستحسنه ؛ وإنما الحسن الحق هو الكائن في باطن الشيء لا في ظاهره . وجُلُّ الناس إنما يشتاقي إلى الحسن الظاهر ولا يشتاقي إلى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه ، لأن الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم . فلهذه العلة لا يشتاقي الناس كلهم إلى معرفة الأشياء الحقيقية ، إلا القليل منهم اليسير ، وهم الذين ارتفعوا [٢١] عن الحواس وصاروا في حيز العقل ، فلذلك لخصوا عن غوامض الأشياء ولطيفها ؛ وإبّاهم أردنا في كتابنا الذي سميناه « فاسفة الخاصة » ، إذ العامة لم تستأهل هذا ولا بافته عقولهم .

فإن قال قائل : إنّا نجد في الأجسام صوراً حسنة — قلنا : إن تلك الصورة إنما تنسب إلى الطبيعة ، وذلك أن في طبيعة الجسم حسناً ما ؛ غير أن الحسن الذي في النفس أفضل وأكرم من الحسن الذي في الطبيعة . وإنما كان الحسن الذي في الطبيعة من الحسن الذي في النفس . وإنما يظهر لك حسن النفس في المرء الصالح ، لأن المرء الصالح إذا أتى عن نفسه الأشياء الدنية ^(٣) وزين ^(٤) نفسه بالأعمال المرضية أقاض على نفسه النور الأول من نوره وصيرها حسنة بهية . فإذا ^(٥) رأت النفس حسنها وبهاءها علت

(١) قد : ناقصة و ص .

(٢) ط : ذوو .

(٣) ص : الدنية .

(٤) ح : ط : وزين . — ص : وزين النفس بالأعمال ...

(٥) ص : وإن .

من أين ذلك الحسن ولم نحتاج في علم ذلك إلى القياس ، لأنها تعلمه بتوسط العقل ؛ والنور الأول ليس هو بنور في شيء ، لكنه نورٌ وحده ، قائم بذاته . فذلك صار ذلك النور يُنير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الأشياء الفاعلة ، فإن جميع الأشياء الفاعلة إنما أفاعيلها بصفات فيها لا بهويّتها . فأما الفاعل الأول فإنه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات ، لأنه ليست فيه صفةً ألبتة ، لكنه يفعل بهويّته ، فذلك صار فاعلاً أولاً ، وفاعلاً الحسن الأول الذي في العقل والنفس . فالفاعل الأول هو فاعلُ العقل الذي هو عقلٌ دائمٌ ، لا عقلنا ، لأنه ليس بعقل مستفاد ، وليس هو مكتسباً . ونحن ممثّلون ذلك ، غير أننا إن جعلنا مثالنا مثلاً حسيّاً ، لم يكن ملائماً لما نريد أن نمثله به ، لأن كلّ مثالٍ حسيّ إنما يكون بالأشياء الحسية الدائرة ، والأشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشيء الدائم ، فينبغي أن نجعل مثالنا عقليّاً ليكون ملائماً للشيء الذي أردنا أن نمثله ، فيكون حينئذ كالذهب الذي مُثِّل بذهب آخر مثله ، غير أنه إن أُلقي الذهبُ الذي كان مثلاً وسخاً مشوباً ببعض الأجسام الدنسة نُقِيَ وخُلِّص : إما بالعمل ، وإما بالقول . فنقول : إن الذهب الجيد ليس هو الذي نرى في ظاهر الأجسام ، ولكنه الخفيُّ الباطن في الجسم ؛ ثم نصفه بجميع صفاته . وكذلك ينبغي أن نفعل إذا أردنا تمثيل الشيء الأول بالعقل . وذلك أننا لا نأخذ [٢١ ب] المثال إلّا من العقل النقي الصافي . فإن^(١) أردت أن تعرف العقل النقي الصافي من كلِّ دنسٍ ، فاطلبه من الأشياء الروحانية ، وذلك أن الروحانية كلها صافية نقية ، فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف . فذلك صارت الروحانية كلها عقولاً بحق ، وفعلها فعل واحد ، وهو أن تنظر فتصير إليها ، وأيضاً كان الناظر يشاق إلى النظر إليها ، لا لأن لها أجساماً لكن بأنها عقول صافية نقية ، والناظر يشاق إلى النظر إلى المرء الحكيم الشريف ، لا من أجل حسن جسمه وجماله ، لكن من أجل عقله وعلمه . وإن كان هذا هكذا ، قلنا إن حسن الروحانيين فائق جداً ، لأنهم^(٢) يعقلون عقلاً دائماً لا يصرف^(٣) الحال مرة : نعم ! ومرة : لا ! وعقولهم ثابتة نقية صافية

(١) فإن ... الصافي : ناقص في ح . (٢) ط : لأنها .

(٣) ح ، ط : لا ينصرف الحال بمرة نعم ... — وما أثبتنا في ص .

لا دَسَ فيها ألبتة . فلذلك عرفوا الأشياء التي لهم ، خاصة الشريعة الإلهية التي لا يُعقل ولا يُبصر فيها شيء سوى العقل وحده .

والروحانيون أصنافٌ : وذلك أن منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية^(١) ، والروحانيون الساكنون في تلك السماء^(٢) كلُّ واحد منهم في كلية فلك سماوي ، إلا أن لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه ، لا كما تكون الأشياء^(٣) الجرمية التي في السماء لأنها ليست بأجسام ، ولا تلك السماء جسمٌ أيضاً . فلذلك صار كلُّ واحد منهم في كلية تلك السماء . ونقول : إنَّ من وراء هذا العالم سماوي^(٤) وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين ؛ وكل مَنْ في هذا العالم سمائيٌّ ، وليس هناك شيء أرضيٌّ ألبتة . والروحانيون الذين هناك ملائون للإنس^(٥) الذي هناك ، لا ينفر^(٦) بعضهم من بعض ، وكل واحد لا يتنافى^(٧) صاحبه ولا يضاده ، بل يستريح إليه : وذلك أن مولدهم^(٨) من معدن واحد ، وقرارهم^(٩) وجوهرهم واحد . وهم يبصرون الأشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد . وكل واحد منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه . لأن الأشياء التي هناك نيرة مضيئة ، وليس هناك شيء مظلم ألبتة ، ولا شيء جاسياً^(١٠) لا ينقطع ، بل كل واحد منهم نيرٌ ظاهر لصاحبه ، لا يخفى عليه منه شيء ، لأن الأشياء هناك^(١١) ضياء في ضياء ، فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً ، ولا يخفى على بعض شيء مما في بعض ألبتة ، إذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة الجسدانية^(١٢) الواقعة على سطوح الأجرام المكوّنة ، بل إنما نظرهم بالأعين العقلية والروحانية التي اجتمع في حاستها الواحدة [٢٢]

(١) ما بين الرقمين ساقط من ص .

(٢) ص : الأشياء التي تكون في السماء الجزئية لأنها ...

(٣) في النسخ كلها بالرفع . (٤) ص : الإنس .

(٥) ط : لا يتغير . (٦) ص : وكذلك ليس يتنافى ...

(٧) ص : مولدهم واحد ومعدنهم واحد .

(٨) ص : وقرارهم واحد وجوهرهم واحد .

(٩) ط ، ح : حاس (بالهاء المهملة) - وفي ص كما أثبتنا وهو الصواب ؛ والجامى : الصلب ،

الشديد ، القاسى ، المعتم .

(١٠) ص : الجسمانية .

(١١) هناك : ناقصة في ص .

جميع القوى^(١) التي للحواس الخمس مع قوة الحاسة السادسة^(٢) بل الحاسة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن التفريق^(٣) في الآلات اللحمية ، إذ ليس بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة أبعاده أبعاداً مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز إلى الدائرة ، لأن هذا من صفات الأشكال الجرمية . فأما الأشكال الروحانية فبخلاف^(٤) ذلك ، أعني أن مراكزها والخطوط التي تدور عليها واحدة ليس^(٥) بينها أبعاد .

[تم الميمر الرابع بعون الله تعالى]

(١) ص : قوى الحواس الخمس .

(٢) ط : السارية هناك مكتفية بنفسها (وهو تحريف ونقص) - ح : مع قوة الحاسة بل الحاسة السادسة هناك .. - وما أثبتنا في ص .

(٣) ط : الاستفراق (وصوابه : الاستفراق - بالفاء) - ح : الاغراف (وصوابه : الافتراق) - وما أثبتنا في ص .

(٤) م ، ط : بخلاف . ص : فغلاف .

(٥) ص : واحد ليس بينها أبعاد . ط : واحدة وليس بينهما . ح : بينهما أبعادية .

الميمر الخامس

من كتاب «أولوجيا»

في ذكر الباري وإبداعه ما أبدع ، وحال الأشياء عنده

ونقول : إن الباري — عز وجل ! — لما بحث الأنفس إلى عالم التكوين ليجمع بينها وبين الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد بحلولها في البدن^(١) الحى وذوات أدوات مختلفة جعل^(٢) لكل حس من الحساسات أداة يحس بها الحى . وإنما فعل ذلك ليحفظ^(٣) الحى من الآفات الحادثة من خارج ، وذلك لأن^(٤) الحى إذا رأى الشيء المؤذى أو سمعه أو لمسه حاد^(٥) عنه وفرّ منه قبل أن يقع^(٦) به ؛ وإن كان ملائماً له طلبه إلى أن^(٧) يناله . وإنما جعل الباري — عز وجل ! — للحواس هذه الأدوات لسابق علمه أن^(٨) على هذا النظام ينبغي أن يكون^(٩) الحى . إلا أنه جعل لها أداة أولاً . ثم لما لم يكن لكل^(١٠) أداة حس ملائم لها أفسد^(١١) بعض الأدوات ، ثم جعل أداة أخرى ملائمة للناس ولسائر الحيوان إلا أنه جعل^(١٢) لها من أول كونها أدوات ملائمة لحواتها لكى تنحفظ^(١٣) بها من الأحداث والآفات الحادثة عليها .

ولعل قائلًا يقول : إن الباري تعالى إنما جعل هذه الأدوات للحساسات^(١٤) لأنه علم أن

(١) ط : الحسى ذى أدوات مختلفة . — س : الحى أدوات مختلفة . — وما أثبتنا في ح .

(٢) ح ، س : وجعل . — س : الحواس .

(٣) س : لتحييط . (٤) س : أن .

(٥) ط : جاز عنه . (٦) ط : يقع .

(٧) س : حتى يناله . (٨) ط : أنها .

(٩) ط : الحس . س : لسابق علمه أنه على هذا (صوابه : هذا) ينبغي أن يكون الحى لأنه جعل

لها أداة ...

(١٠) لكل : ناقصة في س (١١) ح : فسد . س : انسد .

(١٢) س : لكنه جعل . (١٣) س : تنحفظ بها للأحداث ...

(١٤) س : الحواس . ط : الحاس . ح : الحساسات .

الحق إنما ينقلب^(١) في مواضع حارة^(٢) وباردة وفي سائر الآثار الجرمية : فمثلاً^(٣) تفسد أجساد الحيوان فساداً سريعاً جعلها مُحسَّنة وجعل لكل حسٍّ من حسائنها^(٤) أداة ملائمة لذلك^(٥) الحسّ . إلا أنه إما أن تكون هذه القوى ، أعنى الحسائس ، كانت في الحيوان أولاً ، ثم جعل البارى أخيراً أدوات ، أو أن يكون البارى جعل لها قوى الحسائس^(٦) والأدوات جميعاً . فإن كان البارى — جلّ وعلا ! — أحدث الحسائس في الحيوان ، فإن النفس^(٧) لم تكن حاسة أولاً قبل أن تأتى إلى الكون . فإن كانت قد كان لها الحسّ قبل أن تأتى إلى الكون ، فإتيانها إلى الكون غريزى . وإن كان ذلك الكون غريزياً فبئها وكونها في [٢٢ ب] العالم العقلى غير غريزى طبيعى ، وتكون إنما أبدعت لانفسها لكن لأشياء أخر ، ولتكون في الموضع الأخص^(٨) الأدنى . وإنما دبرها المدبر وجعل لها هذه القوى والأدوات لتكون في الموضع الأدنى للملوء شراً دائماً ، وكان هذا التدبير إنما يكون لروية وفكر ، أى تكون النفس في موضعٍ أخصّ لافى موضع أشرف أكرم بتدبيرها . ونقول : إنه لم يبدع البارى الأول — عز وجلّ — شيئاً من الأشياء بروية ولا فكر^(٩) ، لأن للفكر أوائل ، والبارى^(١٠) — عز وجلّ ! — لا أوائل له ، والفكرة إنما تكون من فكرة^(١١) أخرى ، وذلك الفكر أيضاً من آخر إلى ما لا نهاية له . وأما أن يكون من شيء آخر فهو^(١٢) قبل الفكر ، وذلك الشيء إما أن يكون الحسّ أو العقل ، ولا يمكن أن يكون أول الفكر الحسّ ، لأنه لم يكن بعد وهو تحت العقل ، والعقل إذن هو المبدع للفكر^(١٣) — فإنه لا محالة أن يكون مبدع الفكر إما بالقضايا ، وإما بالتأثير . والقضايا والتأثير تكونان في علم المحسوسات ، والعقل لا يعلم شيئاً من المحسوسات علماً حسياً . فليس إذن العقل بأول الفكر ، وذلك أن العقل يبدأ في علمه من المقول الروحاني وينتهى

-
- | | |
|--------|--|
| (١) | س : يتقلب . |
| (٢) | س : فلا . |
| (٣) | س : ح : ذلك لا أنه إما .. |
| (٤) | س : حواسها . |
| (٥) | س : الحواس . |
| (٦) | س : الأخص : ناقصة في س . |
| (٧) | س : الأخص . |
| (٨) | س : الأخص : ناقصة في س . |
| (٩) | س : فكرة . |
| (١٠) | س : والبارى الأول لا ... |
| (١١) | س : فكر آخر . |
| (١٢) | س : هو . |
| (١٣) | ط : الفكر . ح : مبدع الفكر فإنه لا يخلو أن يكون مبدع الفكر . |

إليه . فإن كان العقل على هذه الصفة ، فكيف يمكن أن يأتي العقل إلى المحسوس بفكرة
أوروبية ؟

فإن كان هذا على ما وصفنا ، عُدْنَا قُلْنَا إنه لم يدبر المدبر الأول حَتَّى من الحيوان ^(١) ،
ولا شيئاً من هذا العالم السفلى أو من ^(٢) العالم العلوى بفكرة ولا روية ألبتة . فبالحرى أن
لا تكون في المدبر الأول روية ولا فكرة ^(٣) ، وإنما ما قيل إن الأشياء كَوُنَتْ بروية
وفكرة يريدون بذلك أن الأشياء كلها أُبْدِعَتْ على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة
الأولى . ولو أن حكيمًا فاضل الحكمة رَوَى في أن يعمل مثلها أخيراً لما قدر على أن
يتقنها ذلك الاتقان ^(٤) . وقد سبق في علم الحكيم الأول - عز وجل - أنه هكذا
ينبغي أن تكون الأشياء ، والفكرة نافعة في الأشياء التي لم تكن بعد . وإنما يفكر
المفكر قبل أن يفعل الشيء لضعف قوته عن فعل ذلك الشيء . فلذلك يحتاج الفاعل إلى
أن يروى الشيء قبل أن يفعله ، لأنه لم تكن له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه ، ولا يحتاج
أن يبصر الشيء كيف ينبغي أن يكون . وتلك ^(٥) الحاجة إلى إِبْصَارِ الشيء قبل أن يكون
إِنَّمَا تكون خوفاً من أن يكون الشيء على خلاف ما هو عليه الآن . والشيء ^(٦) الفاعل
بأنه فقط لا يحتاج إلى أن سبق في علمه وحكمته كيف ينبغي أن يكون ، لأنه إِنَّمَا يفعل
[٢٣] ذاته فقط . وإن كان إِنَّمَا يفعل ذاته فقط ، فليس يحتاج إلى إبداع روية ولا فكرة .
فإن كان هذا هكذا ، رجسنا قُلْنَا إن الأنفس كانت ، وهي في عالمها قبل أن تنحط إلى
الكون ، حاسة ^(٧) ؛ إلا أن حِسَّتها كان حِسًّا عقلياً . فلما صارت في الكون ومع الأجسام
صارت هي أيضاً تحس ^(٨) حساً به جسمياً ، فهي متوسطة بين العقل وبين الأجسام ، وتقبل
من العقل قوة وتفيض على الجسم القوة التي تأتيها من العقل . إلا أن تلك القوة تكون
في الجسم بنوع آخر وهو الحس ؛ والنفْسُ فهي تنفر مرة من الحس إلى العقل ، ومرة

(١) من : الحيوانات . (٢) ط : في .

(٣) من : فكر . ط : وأن ما قيل . (٤) ح : الانقائ (وهو تحريف)

(٥) من : وذلك أن الحاجة إلى بصر الشيء قبل أن يكون خوفاً ... ح : ذلك الحاجة إلى

إِبْصَارِ الشيء ... (٦) من : والشيء الذي يفعل الشيء بأنه فقط ...

(٧) من : ح : حساسة . (٨) به : في ط دون ح ، من ، الخ .

تلتطف الأشياء الجسميّة حتى تصيرها كأنّها عقلية فينالها الحسّ .

ونقول : إن كل فعل فعله البارى الأول — عزّ وجل !^(١) — هو تامّ كامل ، لأنّه علة تامّة ليس من ورائها علة أخرى ، ولا ينبغي للتوهم أن يتوهم فعلاً من أفاعيلها ناقصاً ، لأن ذلك لا يليق بالقواعل الثوانى ، أعنى العقول فبالحرى أن لا يليق بالفاعل الأول^(٢) ، بل ينبغي أن يتوهم للتوهم أن أفعال^(٣) الفاعل الأول هي قائمة عنده ، وليس شيء عنده أخيراً^(٤) ، بل الشيء الذى هو عنده أولاً ، هو^(٥) هاهنا أخيراً . وإنما يكون الشيء أخيراً لأنه زمانى^(٦) ، والشيء الزمانى لا يكون إلّا فى الزمان الذى وافق^(٧) أن يكون فيه . فأمّا فى^(٨) الفاعل الأول فقد كان لأنه ليس هناك زمان . فإن كان الشيء الملاقي^(٩) فى الزمان المستقبل هو قائم هناك ، فلا محالة أنه إنما يكون هناك موجوداً قائماً^(١٠) ، كما أنه سيكون فى المستقبل . فإن كان هذا هكذا ، فالشيء إذن الكائن فى المستقبل هو هناك موجوداً قائم لا يحتاج فى تمامه وكماله هناك إلى أحد^(١١) الأشياء البتّة .

فالأشياء إذن عند البارى — جل^(١٢) ذكره ! — كاملة تامّة ، زمانية كانت أم غير زمانية ، وهى عنده^(١٣) دائماً ؛ وكذلك كانت عنده أولاً كما تكون عنده أخيراً . فالأشياء^(١٤) الزمانية إنما يكون بعضها من أجل بعض ، وذلك أن الأشياء إذا هى امتدّت وانبسطت وبانت عن البارى الأول كان^(١٥) بعضها علة كونه بعض . وإذا كانت كلّها معاً ولم تمتدّ ولم تنبسط ولم^(١٦) تبين عن البارى الأول لم يكن بعضها علة كونه بعض ، بل يكون البارى الأول علة كونها كلها . فإذا^(١٧) كان بعضها علة لبعض ، كانت العلة إنما تفعل المعلوم

(١) عز وجل : ناقصة فى م . (٢) ط : أولاً .

(٣) م : أعمال الفاعل هي تامّة عنده .

(٤) م : آخرأ . — بل ... آخرأ : ناقصة فى ح . (٥) ط : وهو .

(٦) م : قد وفق . (٧) فى : ناقصة فى م .

(٨) م : الآتى . (٩) كذا فى م ، ح أغ — وفى ط : دائماً .

(١٠) م : شيء البتّة . (١١) جل ذكره : ناقصة فى م .

(١٢) كذا فى م . — ح : وهو ... — ط : وهو عنده دائم .

(١٣) م : والأشياء . (١٤) م : لم يكن كان بعضها ...

(١٥) م ، ح : لم تبين — ط : تبين . — أى لم تفرق ، لم تفرق وتنفصل .

(١٦) م : وإذا .

من أجل شيء ما . والعلة الأولى لا تفعل معلولاتها من [٢٣ ب] أجل شيء ما . وكذلك^(١) مَنْ أراد أن يعرف طبيعة العقل معرفة صحيحة فإنه^(٢) لا يقدر أن يعرفها مما^(٣) يكون الآن . فإننا ، وإن كنا نظن أننا نعرف العقل أكثر من سائر الأشياء ، فإننا لسنا نعرفه كُنْه معرفته ، وذلك أن ما هو ولم هو هما في العقل شيء واحد ، لأنك إذا علمت : ما العقلُ — علمت : لِمَ هو ؛ وإنما يختلف « ما هو » و « لِمَ هو »^(٤) في الأشياء الطبيعية التي هي^(٥) أصنام العقل .

وأقول إن الإنسان الحِسي إنما هو ضم الإنسان^(٦) العقلي ، والإنسان العقلي روحاني ، وجميع أعضائه روحانية : ليس^(٧) موضع العين غير موضع اليد ، ولا موضع الأعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها في موضع واحد — فذلك لا يقال^(٨) هناك : لِمَ كانت العين ، أو كانت اليد ؛ فأما هاهنا فن^(٩) أجل أنه صار كل عضو من أعضاء الإنسان في موضع غير موضع صاحبه ، وقع عليه : لِمَ كانت اليد ، ولِمَ كانت العين . فأما هناك ، لما صارت أعضاء الإنسان العقلي كلها معاً في موضع واحد ، صار : « ما الشيء » و « لم هو » شيئاً واحداً . وقد نجد في عالمنا هذا^(١٠) أيضاً « ما الشيء » و « لم هو » شيئاً واحداً ، مثل كسوف القمر : فإنك تقول : ما الكسوف ؟ — فتصفه بصفة ما . وإذا قلت : لِمَ كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها . فإن كان هاهنا في العالم الأسفل يوجد : « ما الشيء » و « لم هو » شيئاً واحداً ، فبالحرى أن يكون هذا لازماً للأشياء العقلية ، أعني « ما هو » و^(١١) « لم هو » شيئاً واحداً . ومن وصف مائة العقل بهذه الصفة ، فقد وصفها بصفة حق وذلك أن كل صورة من الصور العقلية فهي والشيء الذي من أجله كانت تلك^(١٢) الصورة واحد . ولا أقول إن صورة العقل هي علة آتيتها ، لكني أقول إن صورة العقل نفسها إذا

(٢) لا : نالصة في ح .

(١) من : ولتلك .

(٤) ط : لا .

(٣) من : بما .

(٦) ح : الإنسان . — من : فالإنسان العقلي ...

(٥) من : أنها .

(٨) ط : تقول . ح : ي . من : يقال .

(٧) من : وليس .

(١٠) من : هذا الحسي .

(٩) ط : من .

(١١) ح : أعني ما ولم شيئاً واحداً . (١٢) تلك الصورة : نالصة في من .

بسطها وأردت أن تفحص عنها « بما هي » ، وجدت في ذلك الفحص بعينه « لم هي »^(١) .
أيضاً . وذلك أنه إذا كانت صفات الشيء في الشيء معاً وفي موضع واحد غير مفترقة ،
لم يلزم أن نقول : لم كانت تلك الصفات فيه ، لأن الشيء وتلك الصفات شيء واحد .
وذلك أن كل واحد من تلك الصفات هي هو . والدليل على ذلك أنه يسمى بتلك الصفات
كلها ، فلذلك لا يقال^(٢) : لم كانت هذه الصفة في الشيء ، ولم كانت تلك الصفة فيه أيضاً .
فأما إذا كانت صفات الشيء في الشيء^(٣) متفرقة وفي مواضع شتى ، فإنه يلزم حينئذ^(٤) أن
يقال : لم كانت هذه الصفة في الشيء ، [١٢٤] ولم كانت تلك الصفة فيه أيضاً ؟ فأما إذا
كانت لتلك الشيء صفة غير الصفات التي فيه فلا يسمى بصفة من صفاته ألبتة ، فإنك
لا تسمى الإنسان « عيناً » ولا « يداً » ولا « رجلاً » ولا شيئاً من أعضائه ولا من
صفاته ألبتة .

فأما^(٥) العقل فإنك تسميه بصفاته لأنك تسمى العقل عيناً ويداً وتسميه بكل صفاته
للعلة التي ذكرنا آنفاً . فهذه العلة صار هذان النعتان : « ماهو » و « لم هو » — يقعان
على الأشياء العقلية كأنهما شيء واحد . ونقول : إن العقل أبدع تاماً كاملاً بلا زمان ،
وذلك لأنه كان مبدأ إبداعه ومائتته معاً في دفعة واحدة . فلذلك صار إذا علم^(٦) أحداً ما
العقل علم لم^(٧) كان أيضاً ، لأن مبدعه لما أبدعه لم يَرَوْ^(٨) في تمام كونه ، بل أبدع غاية
العقل مع أول كونه . وإذا^(٩) كان إبداع غاية الشيء مع أول كونه لم يقل « لم كان »
ذلك الشيء ، لأن « لم » إنما يقع على تمام الشيء . فإذا كان تمام الشيء مع أول كونه
سواء ، إذا كنت عرفت ما الشيء علمت « لم كان » . وذلك أن المائتة إنما تقع على كون

(١) ح : لا هي . (٢) ط : نقول . ح : يقن . س : يقال .

(٣) كذا في ط — ح : الفنى في متفرقة (وفيه قص) ؛ س : صفات الفنى متفرقة وفي

مواضع شتى . (٤) ط : إذن . (٥) س : أما .

(٦) ط : صار إذا علم واحد ما العقل — وهو خطأ في الضبط فاحش . — أحد : نالصة

في س . (٧) ط : لا .

(٨) ط : لم يرد من تمام (١١) — والصحيح عن ح ، س ، الخ

(٩) س : فإذا .

الشيء الذاتى الطبيعى . فإذا كان حدوثُ أول الشيء وآخره معاً ، ولم يكن بينهما زمانٌ ، استغنىت بمعرفة مائة الشيء عن « لم كان » . وذلك أنك إذا عرفت ما هو ، عرفت لم كان أيضاً كما وصفنا .

فإن قال قائل : قد يمكن أن يقال ^(١) : لم كانت صفات العقل ؟ — قلنا : إن « لم » تقال على جهتين : إحداها من جهة العقل ^(٢) ، والثانية من جهة التمام . فإن كان هذا هكذا قلنا إن صفات العقل إنما هى فيه معاً وليست بمتفرقة ^(٣) . ولا فى مواضع شتى كما قلنا آنفاً . فلذلك صارت صفاته هى هو ، وتسمى باسم كل واحد منها . فإذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة ، لم تحتج أن تقول ^(٤) : لم كانت هذه الصفة فيها لأنها هى هو ، وصفاته كلها معاً . فإذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاته أيضاً . وإذا علمت ما هى صفاته علمت لم كانت . — فقد بان أنك إذا علمت ما العقل علمت لم هو ، كما بينا وأوضحنا .

وإنما صار العقل على هذه الصفة لأن مُبدِعه أبدعه إبداعاً تاماً ، لأنه هو أيضاً تامٌ غير ناقص . فلما أبدع العقل أبدعه تاماً كاملاً ، وجعل ما يثبته علة كونه . وكذلك يفعل الفاعل الأول : لأنه إذا فعل فعلاً جعل « لم كان » داخلًا فى « ما هو » ؛ فيكون إذا عرفت « ما هو » ، عرفت « لم هو » أيضاً . وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام ^(٥) . والفاعل التام هو الذى يفعل فعله بأنّه ^(٦) فقط بغير صفة ^(٧) من الصفات . فأما الفاعل الناقص فهو الذى يفعل فعله لا بأنّه فقط لكن بصفة ما من صفاته . فلذلك [٢٤ ب] لا يفعل فعلاً ^(٨) تاماً كاملاً . وذلك لأنه ^(٩) لا يقدر أن يفعل فعله وغايته معاً ، لأنه ناقص غير تام . فإذا لم يفعل معاً كان أول فعله غير غايته . فإذا ^(١٠) كان المفعول كذلك ، ففى ^(١١) عرفت « ما هو » لم تعرف « لم هو » . فتنحتاج حينئذ ^(١٢) أن تعرف « ما الشيء » و « لم هو » ، ولا تستغنى

(١) ط : قول . إنه يمكن ...

(٢) س : العلة . (٣) س : بمتفرقة .

(٤) ح ، س . لم تحتج أن يقال . (٥) ح : الفاعل على التمام .

(٦) = to do = وجوهه . — فعله : ناقصة فى س .

(٧) س : بلا صفة من الصفات . (٨) ح : يفعل فعله فعلاً ...

(٩) لأنه : ناقصة فى ط . (١٠) ط : لإذن .

(١١) س : ثم عرفت . (١٢) ط : إذن .

بمعرفتكم « ما هو » عن « لم » ، لكنكم تحتاج أن تعرف « لم كان » أيضاً للعلّة التي ذكرنا .

ونقول : كما أن هذا العالم مركب من أشياء متصل^(١) بعضها ببعض فيكون العالم^(٢) كالشيء الواحد الذي لا خلاف فيه ويكون^(٣) إذا علمت ما العالم ، علمت لم هو . وذلك^(٤) أن كل جزء منه مضاف إلى الكل ، فلا تراه كأنه جزء ، لكنكم تراه كالكل . وذلك أنك لا تأخذ حينئذ^(٥) أجزاء العالم كأن بعضها من بعض ، لكنكم تتوهمها^(٦) كلها كأنها شيء واحد لم يكن أحدها قبل الآخر . فإذا^(٧) توهمت هكذا ، صارت العلّة مع العلول لا تتقدمه . فإذا توهمت العالم وأجزائه على هذه الصفة كنت قد توهمت توهماً عقلياً . فتكون إذا عرفت « ما » العالم ، عرفت أيضاً « لم هو » معاً . فإن كانت^(٨) كلية هذا العالم على ما وصفنا ، فبالحرى أن يكون العالم الأعلى على هذه الصفة أيضاً .

أقول : إن كانت الأشياء التي هاهنا متصلة بالكل ، فبالحرى أن يكون العالم الأعلى على هذه الصفة ، وأن يكون كل واحد منها متصلاً بنفسه لا تخالف صفاته^(٩) ذاته ، ولا يكون في أماكن شتى ، بل في موضع واحد ، وهو الذات . فإذا كانت الأشياء العقلية على هذه الصفة ، كانت العلل العاليات في معلولاتها . فيكون إذن كل واحد منها على ما أنا واصف ، وهو : أن تكون العلّة التي هي الغاية فيه بلا علّة ، أي أن^(١٠) غايته فيه بلا علّة تتقدمه . فإن كان ليس للعقل علّة تامة ، فلا محالة أن العقول ، أي الأشياء التي في العالم الأعلى ، مكتفية بأنفسها ليس لها علل متممة ، وذلك أن علّة بدئها هي علّة غايتها^(١١) ، لأن بدئها وتامها معاً ليس بينهما فرق ولا زمان . فتكون إذن علّة تمامها مع علّة بدئها سواء .

(١) ط : يحمى (١) ؛ ح : معدل (١) — والتصحيح عن س .

(٢) العالم : نالصة في س . (٣) س : فيكون .

(٤) ما بين العلامتين ساقط من س . (٥) ط : إذن .

(٦) ط : تتوهم . — كلها : نالصة في س ، ح .

(٧) ط : كان . — س : كلية في هذا... (٨) ط : صفته .

(٩) أن : نالصة في ح . (١٠) ح : غايتها .

فإذا كانت كذلك كان « ما هو » و « لِمَ هو » شيئاً واحداً . وذلك أن « لِمَ هو » إنما كان مع « ما هو » سواء .

فقد بان مما ذكرنا أنه ليس لأحد أن يفحص عن العالم الأعلى « لِمَ كان » ، ولا « لِمَ كان هذا » و « لِمَ كان ذلك » — لأن « لِمَ كان الشيء » ظهر مع « ما الشيء » سواء . فلا ينبغي أن يطلب الطالب ^(١) هناك لِمَ كان الشيء ، لأن « لِمَ كان الشيء هناك » ليس هو فحصاً ، ولكن ^(٢) « لِمَ كان » و « ما هو » هما جميعاً شيء واحد .

فنقول : إن العقل هو كون ^(٣) تامٌ كامل ، لا يشك في ذلك أحدٌ . فإن كان [٢٥] العقل تاماً كاملاً ، فإنه لم يقدر قائلٌ أن يقول إنه ناقصٌ في شيء من حالته . فإن لم يقدر أن يقول ذلك ، لم يقدر أن يقول أيضاً لِمَ ^(٤) لم يحضره بعض صفاته ؛ وإلا أجابه بحجب ^(٥) فقال : صفاتُ العقل كلهن حاضرةٌ لا تتقدم إحداهن الأخرى ؛ وذلك أن جميع صفات العقل أبدعت مع ذاته معاً . وإذا ^(٦) كان هذا هكذا ، كان وجودُ « ما هو » و « لِمَ هو » في العقل معاً . فإن كان وجودهما معاً ، فلا محالة أنك إذا علمت ما العقل ، فقد علمت ما هو . وإذا علمت ما هو ، فقد علمت لِمَ هو . غير أن « ما هو » أشدُّ ملازمةً للأشياء العقلية من « لِمَ هو » ، وذلك لأن « ما هو » يدل على غاية بدء الشيء ، و « لِمَ هو » يدل على تمام الشيء . والعلة ^(٧) المبتدئة هي العلة التامة بينها في الأشياء العقلية . فلذلك إذا علمت ما الشيء العقلي ، علمت لِمَ هو — كما ^(٨) بينا ذلك وأوضحنا .

(١) ط : طالب .

(٢) س : ولكنه ما هو بل هما جميعاً شيء واحد .

(٣) كذا في ح ، س الخ — وفي ط : كان .

(٤) كذا في ط . — وفي ح ، س الخ : أيضاً لم يحضره بعض ...

(٥) س : الحجب .

(٦) س : فإن .

(٨) س : كما أوضحناه وبيناه .

(٧) ط : المبتدئة .

الميمر السادس

من كتاب أنولوجيا

وهو القول في الكواكب

إنه لا ينبغي أن نضيف أحد الأمور الواقعة منها على الأشياء الجزئية — إلى إرادة فيها .
وإذا كنا لا نضيف الأمور الواقعة على الأشياء منها إلى عِلَلٍ جسمية ولا^(١) إلى عِلَلٍ
نفسانية ، ولا إلى عِلَلٍ إرادية — فكيف يكون ما يكون منها ؟

فتقول : إن الكواكب هي كالأداة الموضوعة^(٢) المتوسطة بين الصانع والصنعة ،
وإنها لا تشبه العلة الفاعلة الأولى ولا تشبه أيضاً الهوى المينة في إتمام الشيء ، ولا تشبه
أيضاً^(٣) الصورة التي يفعل بعضها في بعض . بل إنما تشبه كلمات^(٤) العالم الكلمات المدنية
التي تضم أمور المدينة وتضع كل شيء منها^(٥) في موضعه ، وتشبه الشئ التي فيها يتعرف
أهل المدينة ما ينبغي لهم أن يعملوا مما لا ينبغي ، وبها يهتدون إلى الأمور المدوحة ويمتنعون
من^(٦) الأمور المذمومة ، وبها يثابرون على حُسن أعمالهم ويعاقبون على سوء أعمالهم . والثمن
وإن اختلفت ، فإنها كلها تدعو إلى شيء واحد وهو الخير . والسنة هي التي تسوق إلى
الخير . وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الأشياء إلى الخير لأنها في العالم كالسنة
في أهل المدينة .

فإن قال قائل : إن كلمات^(٧) العالم ربما كانت دلائل غير فواعل — قلنا : إنه
ليس غرضها أن تدل ، لكنها لما كانت في طريق العقل ، وذلك أنه ربما استدللنا على
الأول من الآخر ، وربما عرفنا المعلول من العلة ، وربما عرفنا العوارض من الشيء^(٨)
السابق ، والمركب من المبسوط والمبسوط من المركب .

(١) ولا ... نفسانية : ناقصة في ح . (٢) ح : الموضوعة .

(٣) أيضاً : ناقصة في ح . (٤) كلمات العالم : ناقصة في م ، ح .

(٥) في ناقصة في م ، ح . (٦) ط : عن .

(٧) ح : كلمة . (٨) الفىء : ناقصة في ح .

فإن كان قولنا صحيحاً ، فقد أطلقنا المسألة [٢٥ ب] التي قلت : هل السيارة عِلَلٌ للشُرور ، أم ليست بعلل لها ؟ وهل الأشياء المذمومة تأتي في هذا العالم من العالم السامى ^(١) ، أم لا تأتي ؟ — وإنما قد ^(٢) بينا وأوضحنا أنه لا يأتي من العالم السامى إلى العالم الأرضى شيء مذمومٌ أبته ، ولا السيارة علّةٌ لشيء من هذه الشرور الكائنة ها هنا لأنها لا تفعل بإرادة ، وذلك أن كل فاعل يفعل بإرادةٍ فإنما يفعل أفاعيل ممدوحة ومذمومة ويفعل خيراً وشرّاً ؛ وكل فاعل يفعل فعله بغير إرادةٍ منه فإنه فوق الإرادة . فذلك إنما يفعل الخير قط وأفاعيلها كلها مرضية محمودة . وإنما تأتي الأشياء من العالم الأعلى إلى العالم الأسفل باضطرابٍ ، غير أنها اضطرابات لا تشبه هذه الاضطرابات السفلية البهيمية بل هي اضطرابات نفسانية . وإنما يحس ^(٣) هذا العالم بتلك الاضطرابات كما يحس ^(٤) بعض أجزاء الحيوان بأفاعيل بعض . والأشياء العارضة للجزء من الجزء والأجزاء إنما هي تبعٌ لحياة واحدة . والأشياء الواقعة من العالم الأعلى على هذا العالم إنما هي ^(٥) شيء واحد يتكرر ها هنا . وكل آتٍ يأتي من تلك الأجرام فهو خيرٌ لا شرّاً ؛ وإنما يكون شرّاً إذا اختلط بهذه الأشياء الأرضية . وإنما كان الآتى من العلوّ خيراً لأنه إنما كان لا من أجل حياة الجزء ، لكن من أجل ^(٦) حياة الكل . وربما نالت الطبيعة للشيء الأرضى من العلوّ أثراً وتنفعل انفعالا ^(٧) ما آخر ؛ إلا أنها لا تقوى على لزوم ذلك الأثر الذى نالته من العلو .

وأما ^(٨) الأعمال الكائنة من ^(٩) الرُّقى ومن ^(١٠) السُّخر فكون على جبهتين : إما بالملاءمة ، وإما بالتضاد والاختلاف وإنما ^(١١) بكثرة القوى واختلافها . غير أنها ، وإن اختلفت ، فإنها متممةٌ للحق الواحد . فإنه ^(١٢) ربما حدثت الأشياء من غير حيلة احتمالها محتملٌ . والسحر الصناعى كذب وزورٌ ، لأنه كله ^(١٣) يخطئ ولا يصيب . فأما السحر الحق الذى لا يخطئ ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبة والمُلبّة . والساحر العالم هو

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------|
| (١) ح : السامى . | (٢) قد : ناقصة في ح . |
| (٣) ط : يحسن . | (٤) ط : يحسن . |
| (٥) ط ، ح : هو | (٦) أجل : ناقصة في ح . |
| (٧) ما : ناقصة في ح . | (٨) ط : الأفعال والأعمال . |
| (٩) ط : في . | (١٠) ولما : ناقصة في ط . |
| (١١) ط : وربما . ح : ولأنه وربما . | (١٢) كله : ناقصة في ح . |

الذى يتشبهه بالعالم ويعمل أعماله على نحو استطاعته ، وذلك أنه يستعمل المحبة في موضع ويستعمل الغلبة في موضع آخر . وإذا أراد استعمال ذلك استعمال الأدوية والحيل الطبيعية ، وتلك منبثقة في الأشياء الأرضية ، غير أنها منها ما يقوى على فعل المحبة في غيره كثيراً ، ومنها ما ينفل من غيره فينقاد له . [١٢٦] وإنما ^(١) بذه السحر أن يعرف الساحر الأشياء المنقادة بعضها لبعض . فإذا عرضها قوًى على جذب الشيء بقوة المحبة الفاعلة التي في الشيء .

فأما الرُّقَى التي تكون بالملامسة ^(٢) والكلام الذى يُتكلَّم به فإنما هو حيلة ^(٣) ليتوهم من يراه أن ذلك الفعل فعله ؛ وليس بفعله ، بل إنما فعل تلك الأشياء التي يستعملها ^(٤) ، فإن للأشياء طبائع تجمع بعض الأشياء إلى بعض وتجذب ^(٥) بعض الأشياء إلى بعض . وإنما يجذب الشيء الشيء إليه من أجل المحبة الفريزية . وقد يوجد في الأشياء شئ لا يجمع بين النفس والنفس كالأكَّار الذى يجمع بين الفروس النباتية بعضها إلى بعض .

والدليل على أن للأشياء أشياء تجذب إليها ما يشاكلها وأشياء تجمع بين الشيء والشيء وأشياء فيها من قوة المحبة ما إذا نظر إليه الناظر لم يتألم أن يتبعها ويُصيرها في حيزه ^(٦) — اللحن والإشارة ببعض ^(٧) الأعضاء : فإنه ربما يغنى الموسيقى الحاذق ويصير صوته بصنعة ^(٨) يقدر بها على جذب من أراد جذبه إليه . وربما أشار بعينه ويده وبعض أعضائه فيشكلها بشكل يقدر به على جذب الناظر إليه . وذلك أن يصور صورته وحركاته إلى اللين فيستميل ^(٩) بذلك مَنْ أراد . وليس أن الإرادة والنفس الناطقة هي التي تستلذ الموسيقى وتنقاد له وتعشقه ، بل النفس البهيمية هي التي تستلذ ذلك وتنقاد له . وهذا ضرب من

(١) ح ، ط : وأما — والصحيح عن س .

(٢) كذا في س ... — وفي ط : بلامسة ، ح : باللامسة .

(٣) ط : حيل . — س : فإنما ذلك حيلة .

(٤) ط : استعملها .

(٥) وتجذب ... إلى بعض : ناقصة في س ، ح .

(٦) ح : حيزها . (٧) ح : لبعض .

(٨) ح : بصفته . — ط : صوتها . س : بصيفة .

(٩) ح : فيبيل .

السحر ؛ ولا تعجب^(١) منه العامة ولا تذكره ؛ وإنما ذلك كذلك من أجل العادة . وإنما تعجب العامة من سائر الأشياء الطبيعية لأنها لم تتعودها^(٢) ولم ترض^(٣) أنفسها بذلك ؛ فكما^(٤) أن الموسيقى يلدّذ السامع ويجذبه^(٥) إليه من غير أن يكون السامع يقبل ذلك بالنفس الجزئية الناطقة^(٦) ولا بالإرادة الشريفة ، لكن بالنفس البهيمية — كذلك الحواء إذا رَقَّى الحية انقادت له لا بإرادتها ولا أنها فهمت عنه كلامه وأحست به ، لكنها تحس بالآثر الذى أثر فيها فقط حساً طبيعياً — كذلك المرء الذى يسمع الرقّ لا يفهم كلام صاحب الرقية . لكن إذا وقع به الآثر أحسّ بذلك الآثر ، وليس ذلك الآثر من تلقاء الرقّ بل من تلقاء الأشياء الفواعل التى فى العالم . غير أنه ، وإن أحسن الآثر الواقع عليه ، فإنما يقع^(٧) ذلك الآثر فى النفس البهيمية . فأما النفس الناطقة فإنها غير قابلة لذلك الآثر ألبتة — فكذلك^(٨) الموسيقى يورث فى النفس البهيمية ، [٣٦ ب] فأما فى النفس الناطقة فإنه لا يقدر أن يؤثر فيها . بل إن استعمل السامع النفس الناطقة ومال إليها لم تدع النفس البهيمية أن تقبل أثر الموسيقى ولا أثر صاحب الرقّ ولا سائر الآثار البدنية الأرضية ؛ وصاحب الرقّ يرَقّي ويسمى الشمس أو بعض الكواكب ، ويطلب إليه أن يفعل ما يريد ففعله — لا أن الشمس والكواكب تسمع دعاءه وكلامه ، ولكن إنما وافق دعاء الداعى ورُقِيَّه الراقى أن تحركت تلك الأجزاء بنوع من الحركة كما يحسّ بعض أجزاء الإنسان بحركات بعض ، وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد ؛ متى حُرِّك آخره بحركة تحرك أوله ، وربما حرك الحرك^(٩) بعض الأوتار فيتحرك الوتر الآخر كأنه أحسّ بحركة ذلك الوتر — كذلك أجزاء العالم ربما حرك الحرك بعض أجزائه فيتحرك بتلك الحركة جزء آخر كأنه يحس حركة^(١٠) ذلك الجزء لأن أجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كأنها حيوان واحد . وربما حرك الضارب العود فتتحرك^(١١) أوتار العود الآخر بتلك الحركة — كذلك العالم الأعلى ربما حرك الحرك جزءاً من أجزاء هذا العالم

(١) ح : ولا عجب .

(٢) ح : تعوده .

(٤) ح : فكان .

(٦) ح ، ص : المطلقة .

(٨) ح : وكذلك .

(١٠) ح : بحركة .

(٣) ط : ترص أنفسها .

(٥) ط : يجذبه .

(٧) ط : تبع .

(٩) الحرك : ناقصة فى ح .

(١١) فتتحرك أوتار العود : ناقصة فى ح .

مبايناً لصاحبه مفارقاً فيتحرك بحركته جزء آخر؛ وهذا مما يدل على أن بعض أجزاء العالم يحسّ بالآثار^(١) الواقعة على بعض، لأن العالم كما قلنا سراراً كالحیوان الواحد. فكما^(٢) أن بعض أعضاء الحی يحس بالآثر الواقع على بعض لشدة اثتلافها واتصالها^(٣) — كذلك يحسّ بعض أجزاء العالم بالآثر الواقع على بعض لشدة اثتلافها^(٤) واتصالها ببعضها ببعض. ونقول إن في^(٥) الأشياء الأرضية قوى تفعل أفاعيل عجبية. وإنما نالت القوى من الأجرام السماوية لأنها إذا فعلت أفاعيلها فإنما تفعلها بمعونة الأجرام السماوية. ومن أجل ذلك استعمل الناس الرقى والدعاء والحيل — إرادة أن يقال^(٦) إنهم هم الذين يعملون بها، وليس كذلك، بل الأشياء التي يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الأجرام السماوية وحركاتها وقواها الآتية بها. وهم وإن لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك لم^(٧) يحتاجوا إلى حيلهم؛ فإنهم إذا استعملوا الأشياء الطبيعية ذوات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك الفعل أثروا تلك الآثار في الشيء الذي أرادوه^(٨)؛ وربما أثر بعض العالم في بعض آثاراً معجبة بلا حيلة يحتالها أحد، وربما جذب بعض أجزاء العالم بعضاً جذباً طبيعياً فتوحد^(٩) به، وربما عرّض من دعاء الداعي وطلب الطالب أمر عجيب أيضاً بالجهة التي ذكرنا آنفاً، وذلك أن يكون [٢٧] دعاؤه يوافق تلك القوى وينزل إلى هذا العالم فيؤثر آثاراً عجبية. وليس بعجيب أن يكون الداعي ربما سمع منه، لأنه ليس بغير في^(١٠) هذا العالم ولا سبباً إذا كان مرضئياً صالحاً.

فإن قال قائل: فأتقولون إن كان صاحب الدعاء شريراً وفعل تلك الأفاعيل العجيبة؟ قلنا: إنه ليس بعجيب أن يكون المرء الشرير يدعو ويطلب فيجانب إلى مادعا^(١١) وطلبه، لأن المرء الشرير يستقي من النهر الذي يستقي منه المرء الخير، والنهر لا يميز بينهما لكنه

-
- (١) ح: بالآثر الواقع ...
 (٢) ما بين الرقین ناقص في ح.
 (٣) ط: قول.
 (٤) ط: أراذوه، وربما أثر تلك الآثار في الشيء الذي أرادوه وربما أثر بعض العالم ...
 (٥) وفيه تكرار.
 (٦) ح: فيتوحد.
 (٧) ح: مادعا وطلب.
 (٨) ط: (٢) : كما.
 (٩) ط: من.
 (١٠) ط: فلم.
 (١١) ح: من، ج: من.

يسقيهما جميعاً فقط . فإن كان هذا هكذا ورأينا المرء — شريراً كان أم صالحاً — ينال من الشيء المباح لجميع الناس ، فلا ينبغي أن نعجب من ذلك ، ولا نقول : لم نال ما نال ولم تمنعه الطبيعة ولم تعاقبه ، إذ لم يكن أهلاً لذلك العمل ؟ — لأن الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس ، ومن شأن الطبيعة أن تعطى ما عندها فقط من غير أن تعلم : من ^(١) ينبغي لها أن تعطى ومن ينبغي لها أن تمنع — فهذا التمييز لقوة أخرى فوق الطبيعة وأعلى ^(٢) منها .

فإن قال قائل : فالعالم إذن كله بأسره ينفعل ويقبل بعضه الآثار من بعض ؟ — قلنا : قد قلنا سراً إن العالم الأرضي هو الذي ينفعل ، وأما العالم السماوي فإنه يفعل ولا ينفعل ؛ وإنما يفعل في العالم الأرضي أفاعيل طبيعية ليس فيها فعلٌ عَرَضِيٌّ لأنه فاعلٌ غير منفعل من فاعل آخر جزئي . فإذا كان الشيء فاعلاً غير منفعل كانت أفاعيله ^(٣) كلها طبيعية وليس شئٌ منها عرضياً ^(٤) لأنه إن عرض فيها عرض فلا يكون بغاية الإتقان والصواب .

فإن كان هذا هكذا قلنا إن جزء العالم الأعلى الذي هو الرئيس الشريف ، لا ينفعل ^(٥) وإنما يفعل فقط ؛ والجزء السفلي يفعل وينفعل جميعاً : فيفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريف . فأما الجرم السماوي والكواكب فلم تنفعل ، وليست ^(٦) بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا بأنفسها من غير أن تنتقص من ^(٧) أجرامها وأنفسها لأن أجرامها باقية ثابتة على حال واحدة . فإن أُلْقِيَتْ ^(٨) أن أجرامها تسيل ، كقول القائل ، فإن سيلانها يكون خفياً ولا يحسُّ لقلته ، وكذلك امتلاؤها يكون خفياً أيضاً لا يُحَسُّ .

فإن قال قائل : إن كانت الحيل والزقّ تؤثر في الأشياء ، ولا سيما في الإنسان ، فما حال المرء الفاضل البارّ التقى : أيمكن أن يؤثر فيه ^(٩) السحر وغيره [٢٧ ب] من الحيل التي يحتمل أصحاب الطبيعيات ، أم غير ممكن ذلك ؟ — قلنا : إن المرء الفاضل البارّ التقى

(١) ح : لمن .

(٢) ط : وعليا . ح : أو على (٣) ط : أفاعيلها — وكذا في ح .

(٤) ح : عرضي . (٥) الواو : ناقصة في ح .

(٦) ط : فليست . (٧) ط : في .

(٨) ح ، ط : أُلْقِيَتْ . — أن : ناقصة في ح .

(٩) فيه : ناقصة في ح .

لا يقبل الآثار الطبيعية المعارضة من أصحاب السحر والرقى ، ولا يتفعل من الأفاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ، ولا يهوله منها^(١) شيء ولا يزيله عن حاله الحسنة المرضية . وإن^(٢) انفعِل فإنما يتفعل ما كان فيه من جزء بهيمى من أجزاء العالم من غير أن يكون الساحرُ يقدر على أن يؤثر فيه الآثار الرديئة كالعشق وما أشبهه ، لأن العشق لا يؤثر فى الإنسان إلا أن تنقاد له النفسُ الناطقة ، وذلك أن^(٣) من الآثار ما يقع فى النفس البهيمية فتقبلها دون^(٤) النفس الناطقة ، ومنها ما لا يُقبلُ إلا أن تكون^(٥) النفس الناطقة تميل إلى ذلك الأثر وتقبله ، وإلا لم تقدر النفسُ البهيمية على قبول ذلك الأثر قبولاً تاماً ، كما أن صاحب الرقى يَرَقى ويؤثر فى النفس البهيمية الأثر الذى أراد — كذلك النفس الناطقة تَرَقى بخلاف رُقِيَةِ الراقى فتردّ ذلك عن النفس البهيمية وتمنعها من^(٦) قبوله وتبقى^(٧) القوة التى أرادت أن تحلّ بها . فأمّا ما كان من موتٍ أو مرضٍ أو آثار جرمية فإنها^(٨) تقبلها وتؤثر فيها لأنها جزء من أجزاء هذا العالم ، والجزء^(٩) لا يفعل فى الجزء إلا أن يستغيث بالقوة الأولى فتردّ عنه تلك الآثار الرديئة وتمنعها من أن تؤثر فيه ، فينجو حينئذ^(١٠) منها .

فأمّا الخواصّ الخمس فإنها تقبل آثار القوى وتحس وتذكر وتلقى بالطبيعة وتلتذّ وتسمع من الداعى وتجيبه ، ولا سيما ما قرب منها من العالم الأرضى : فإن كلّ ما قرب منها أسرع^(١١) إلى الإجابة من غيره . وينبغى أن يُعلم^(١٢) أن كل امرئ مائل إلى شيء آخر غيره فهو قابل آثار السحر . وإنما يقبل من السحر ما كان ميله إليه وهواه فيه لأنه ينقاد لذلك سريعاً ولا يمتنع . فأمّا المرء الذى لا يميل إلى غيره ، بل إنما يميل إلى ذاته فقط وإليها ينظر دائماً وكيف يُصلحها ، فذلك المرء لا يمكن الساحر أن يسحره ولا تُؤثر فيه الرقى

(١) ط : ولا يهولها منها شيء فلا يزيله .

(٢) ط : فإن . (٣) أن : ناقصة فى ح .

(٤) ط : ذوو (!) . (٥) تكون : ناقصة فى ح .

(٦) ط : عن . (٧) ط : وبقي .

(٨) ح : فإن تقبلها وتؤثر فيه . (٩) ح : والجزء الآن أن يستغيث (!)

(١٠) كذا فى ح — وفى ط : فتنجو اذ عنه .

(١١) كذا فى ح — وفى ط : كان أسرع .

(١٢) ح : تعلم .

ولا أن يُحتال له بنوعٍ من الحيل . وكل امرئٌ في حَيْزِ العمل يؤثر^(١) لا في حَيْزِ الرأى ،
لأنه^(٢) يقبل الآثار العارضة^(٣) له من السحر في طريق العمل واللذات فتحركه الأعمالُ
التي يستلذُّها . والدليل على ذلك الحُسْنُ والجمال : فإن المرأة الحسناء الجميلة يجرى^(٤) إليها
المرءُ العملُ الذي لا يبنى^(٥) الرأى فتجذبه جذباً طبعياً من غير أن تحتاج [١٣٨] إلى
صناعة الساحر وأن تحتال له بشيء من الحيل الصناعية ، وذلك أن الطبيعة هي التي سحرت
الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها ، ثم أَلَقَتْ بينه وبينها ، غير أنها لم تجمعهما^(٦)
في المكان ، بل إنما ألفتها بالموَدَّة والعشق الذي صَيَّرَتْ فيهما . وقد قال بعضُ الشعراء :
« إن فلاناً الحَسَنَ »^(٧) الجليلَ ، وإن كان واحداً ، فإنه كثير x — أراد بذلك أن كل
من رأى فلاناً أحبه ولم يرد مفارقتة من جماله وحُسنه ، وإن الذين أحبوا فلاناً كثيراً
عدمه ، وفلان^(٨) إذن كثير ليس بواحدٍ . فأما^(٩) المرء ذو الرأى الذي قد ارتفع عن
العمل فإنه لا يؤثر فيه ساحرٌ ولا غيره من أصحاب الحيل الصناعية^(١٠) ، وذلك أنه والساحر
واحدٌ أيضاً لأنه والشئ الذي يراد^(١١) واحدٌ ، بل هو هو — فهذا قولٌ صحيح ولا اعوجاج
فيه ، وذلك أنه يقول من القول ما يبنى أن يعمل به . فأما المرء الذي جعل العملَ أمامه
والرأى خلفه فإنه لا ينظر إلى نفسه لكنه ينظر إلى غيره ويقول قولاً معوجاً ، ولا يبنى
أن يعمل به لأن هواه مائلٌ إلى غيره وقلبه مائلٌ إلى هواه . فمن فعل ذلك قَبِلَ الآثارَ
من غيره وانجذب إلى غيره بحيلةٍ من الحيل . والدليل على أن بعض الأشياء يجذب بعضاً^(١٢)
الآباء وحرصُهم على تربية الأبناء والقيام عليهم بالنَّصَب والتَّعَب ، وحرص الناس على
التزويج واجتهادهم فيه وفي كل أمرٍ يستلذُّونه ، وكيف يسمعون^(١٣) ليلهم ونهارهم حتى

(١) كذا في ط . — ح ، س : يعد .

(٢) س ، ح : فإنه .

(٣) س ، ح : فيه .

(٤) س ، ح : يجرى .

(٥) س : لم يس إلى الرأى . ح : لم يبق الرأى . ط : لا يبقى .

(٦) ح : ججمعها ... ألفتها .

(٧) ط : أرى الحسن الجليل إن كان واحداً يحبونه فإنه لكثير — وما أثبتناه في ح .

(٨) س : فلان .

(٩) ح : فإن — ومي تحريف وما أثبتناه في ط .

(١٠) س ، ح : براه .

(١١) ح : الصناعي .

(١٢) ح ، س : يجمعون .

(١٣) ح : بعضها .

ينالوا ما أرادوا من ذلك — هذا وما أشبهه دالٌّ على تلك القوة الجاذبة في الأشياء . وأما الأعمال التي تكون من أجل الغضب فإنها تتحرك بحركة بهيمية أيضاً . وأما شهوة الرياسات والولايات فإنها^(١) تهيجها محبة الرياسة الغريزية التي فينا . غير أن حركات هذه الشهوة شتى ، وذلك أن فيها^(٢) ما يكون بدوهُ الفزع ، وذلك أن المرء ربما كان حريصاً على الرياسة لطلبها لئلا يُستَظام ويُستَذل^(٣) فيقبل الآثار المؤلمة^(٤) الحزنة . ومنها ما يكون بدوهُ الشوق إلى الغنى وكثرة الأموال وغير ذلك مما يشاق إليه الدنياويئون . ومنها ما يكون بدوهُ حاجة الطبيعة والخوف من الفقر ، فإن من الناس من يحرص على الدنيا وتكون حاجته ضرورة الطبيعة وأنه لا بد له من شيء يقيمها [٢٨ ب] وَيَعْمِدُهَا^(٥) .

فإن قال قائل : إن^(٦) المرء ذا العمل الحسن غير قابلٍ لآثار السحر ، كما أن ذا الرأي الحسن غير قابلٍ لآثار السحر أيضاً — قلنا^(٧) : إنه إن كان المرء ذو العمل الحسن يعمل الأعمال المنظومة الحسنة المدوحة ولا يمدوها^(٨) إلى غيرها^(٩) فذلك^(١٠) المرء غير قابلٍ لآثار السحر ، لأنه إنما يحرص على نيل الحسن الحق ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشئ^(١١) الذي يضطره إلى العمل ولا يلتفت إلى الأمور الأرضية ، وإنما وُكِّد^(١٢) العالم العقلي والحياة الدائمة التي هناك . وإن كان المرء العملي يعمل وهو يريد حُسْنَ الأشياء التي يعملها ويشاق إليها قَبيل^(١٣) آثار السحر لأنه جهل الحسن الحق ، وإنما رأى رسم الحسن وظلّه وظن أنه الحسن الحق فسحرته الأمور عند طلبه الحسن المظنون وتركه الحسن المحقوق . — ونقول بقول مختصر : إنه من عمل العمل الدائر فظن أنه باقٍ وأبقى بذلك العمل ، فإنه قد جهل العمل الحق واتبع الأمور السيئة . وإنما يتبعها لأن الطبيعة سحريةٌ بما فيها من

(١) ج : فإنه . (٢) ط : فيها . ح : ها هنا .

(٣) ط : يشتد . ح : ولا يشتد . س : ولا يستذل .

(٤) ح : الحرمة ، ومنها ... س : الخوفة المؤلمة .

(٥) عمد السقف يعمده (من باب ضرب) عمداً : أقامه .

(٦) إن : ناقصة في ح . (٧) ح : قلنا له .

(٨) ط : بعبدها . (٩) في النسخ : غيره — ويصح أيضاً .

(١٠) خ : وذلك . (١١) ح : ما الشئ .

(١٢) ط : ذكره . (١٣) ط : وقيل .

ظاهر حسنها ، لأنه لما رأى ظاهر الأشياء الأرضية الطبيعية حسنةً بهيةً ظنَّ أنه هو الحقُّ وطلبه^(١) طلباً شديداً . فن طلب الشيء الذى لا خير فيه بأنه^(٢) الخير الحق فذلك مسحور بحق ؛ وإنما سحرته الأشياء لأنه طلبها لشهوةً بهيميةً . فمن يعمل ذلك قاذته الأشياء إلى حيث لم يرِدْ وهو لا يعلم . فهو^(٣) السحر بعينه لا يشك^(٤) فيه أحد .

وأما المرء الذى لا يتقاد للأُمور الأرضية ويعلم أن الحُسْنَ والخير ليس^(٥) فيها ، فذلك وحده هو الذى لا يسحر ولا يؤثر فيه الرُّقى والحِيل ، لأنه إنما يعلم الشيء الدائم وإياه يطلب وعليه يحرص ، وهو المرء الثابتُ القائمُ على الحق ، وهو الذى لا تتدر الأشياء الأرضية أن تجرّه^(٦) إليها ، لأنه إنما يرى أنه فى العالم وحده وليس شيء آخر غيره . وإذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظراً إلى ذاته أيضاً لا ينقل بصره إلى غير ذاته تصحبه^(٧) — فذلك المرء وحده هو الذى ينبجو من السحر الذى للطبيعة التى هو غيرُ قابلٍ لشيء من آثارها ، بل هو الذى يسحرها ويؤثر فيها لاستعلائه عليها ومباينته لها .

فقد بان وصحَّ بما^(٨) ذكرناه أن كل جزء من أجزاء هذا العالم ينفل^(٩) من الأجرام السماوية على نحو طبيعته وهيئته ويفعل فى غيره على نحو قوته ، كما تنفل أجزاء الحى بعضها من بعض ويفعل بعضها فى بعض على نحو هيئة [١٢٩] المصنوع وطبيعته ، وكل جزء من أجزائه يفعل فى صاحبه وينفل من غيره ، وذلك أن من أجزاء الحى^(١٠) ما هو يستى بقبول أثر فعل الكلام ، ومنها ما هو يعمل بقبول أثر فعل الصنعة .

[تم المير السادس بعون الله وحسن توفيقه^(١١)]

(١) ح : طلب .

(٢) فهو : ناقصة فى ح .

(٣) ح : فليس .

(٤) ح : شك .

(٥) ح : س : مما ذكرناه . ح : ما ذكرناه . (٦) ح : ينقل .

(٧) ح : ما هو يسمى بقول وفضل الكلام ، ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم . تم المير السادس بعون الله وحسن توفيقه . — ح : الحى يسمى بقول وفضل الكلام ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم المير السابع فى النفس العريضة . — وما أثبتناه فى ص . (١١) فى ط .

بسم الله الرحمن الرحيم الميمر السابع

من كتاب أتولوجيا (وهو القول على الربوبية^(١))

في النفس الشريفة^(٢)

ونقول إن النفس الشريفة السيّدة ، وإن كانت تركت علمها العالى وهبطت إلى هذا العالم السفلى ، فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصوّر^(٣) الآنية التى بعدها ولتدبرها . وإن^(٤) أفلتت من هذا العالم بعد تصوّيرها وتديبرها إياه وصارت إلى عالمها سريعا لم يضرّها هبوطها إلى هذا العالم شيئا بل انتفعت به ، وذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن أفرغت عليه قواها وترامت^(٥) أعمالها وأفاعيلها الشريفة الساكنة التى كانت فيها وهى فى العالم العقلى . فلو أنها أظهرت أفاعيلها وأفرغت قواها وصيّرتها واقعة تحت الإبصار ، لكانت تلك القوى والأفاعيل فيها باطلاً ولكانت النفس تنسى الفضائل والأفعال^(٦) المحسنة المتقنة إذ^(٧) كانت خفية لا تظهر . ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفت شرفها ، وذلك أن الفصل إنما هو إعلان القوة الخفية بظهورها . ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر ، لفسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة .

والدليل^(٨) على أن هذا هكذا : الخليقة ، فإنها لما صارت حسنة بهيّة كثيرة الوشى متقنة واقعة تحت الأبصار صار الناظر إليها إذا^(٩) كان عاقلاً لم يعجب من زخرف ظاهرها ، بل ينظر إلى باطنها فيعجب من باريها ومبدعها فلا شك أنه فى غاية الحُسْن والبهاء لانهائية لقوته إذ فصل مثل هذه الأفاعيل المتلثة حسناً وجمالاً وكالاً . فلو أن البارى — عز وجل ! —

(١) وهو القول على الربوبية : ورد فى م .

(٢) العنوان ورد فى ح ، ط . (٣) ح : التصوير .

(٤) ح : وإن مى . (٥) م : ورأت .

(٦) ح : والأفاعيل . (٧) فى النسخ : إذا .

(٨) ط : ودليل . (٩) إذا : فإلّا فى ح .

لم يبدع الأشياء وكان وحده فقط خلفيت الأشياء ولم يكن حُسْنُها وبهاؤها ظاهراً بَيِّنًا^(١). ولو أن تلك الآنية الواحدة وقفت في ذاتها وأمسكت قوتها وفعلها ونورها لما كان شيء من الأشياء من الآتيات الباقية ولا من الآتيات المستحيلة الدائرة—موجوداً، ولما كانت كثرة الأشياء المُتَبَدِّعة من^(٢) الواحد على ما هي عليه الآن، ولما كانت العِلَلُ تخرج معلولاتها ولا تُسَلِّكُهَا^(٣) مسالك السكون والآتيات. فإذا لم تكن الأشياء الدائمة والأشياء [٢٩ ب] الدائرة الواقعة تحت السكون والفساد موجودة، لم يكن الواحد الأولُ علّةً حقّاً. وكيف يمكن أن لا تكون الأشياء موجودة، وعلتها علّة حقّ ونور حقّ وخير حقّ^(٤) ؟ !

فإن^(٥) كان الواحدُ الأولُ كذلك، أى علّة حقّاً، فإن^(٦) معلولها معلول حقّ. وإن كان نوراً حقّاً فقابل ذلك النور قابل حقّ. فإذا كان خيراً حقّاً، والخير يفيض، فالفائض عليه حقّ أيضاً. فإن كان هذا هكذا ولم^(٧) يكن من الواجب أن يكون البارى وحده ولا يخلق شيئاً شريعاً قابلاً لنوره، أى «العقل» — كذلك لم يكن من الواجب أن يكون العقل وحده، ولا يصوّر شيئاً قابلاً لفعله وقوته الشريفة ونوره الساطع؛ فصوّر لذلك^(٨) «النفى». وكذلك لم يكن ينبغي أن تكون النفسُ في ذلك العالم الأعلى^(٩) العقليّ وحدها ولا يكون شيء قابلٌ لآثارها^(١٠)، فمن أجل ذلك هبطت إلى العالم السفلي لتُظهِر أفعالها وقوتها الكريمة. وهذا لازمٌ لكل طبيعة: أن تفعل أفعالها وتؤثر في الشيء الذى يكون تحتها وأن يكون الشيء ينفعلُ ويقبلُ الآثار من الشيء الذى يليه علوّاً، وذلك أن الشيء الأعلى يؤثر في الشيء الذى هو أسفل، وليس شيء من الأشياء العقلية^(١١) ولا الطبيعية يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل^(١٢) إلا أن يكون الشيء آخر^(١٣) الأشياء

(١) بينا : ناقصة في ح . (٢) ط : في .

(٣) ح : تلك .

(٤) ط ، ح : علّة حقّاً ونوراً حقّاً وخيراً . س : علّة حقّاً وخيراً حقّاً .

(٥) ح : وإن . (٦) ح : فكان .

(٨) ط : فلم . (٩) ح : ذلك .

(١٠) الأعلى : ناقصة في ط . — وفي ح : العالى .

(١١) ط : لأثرها . (١٢) ح : العقل .

(١٣) ح : الآخر .

صَفًا^(١) لا يكاد فعله يتبين . والدليل على أن الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تقف ولا تسلك مسلك الفعل^(٢) — البذر الذي^(٣) يُستودعُ بطن الأرض : فإن البذر^(٤) يبدأ من مكان لا قدر له ولا وزن له كأنه شيء روحاني ليس بجرم ، فلا يزال يسلك مسلك الفعل^(٥) حتى يخرج من ذاته ، وذلك أنه فعل فعله وصورة صورته فهو كائن في تلك الصورة راجع إلى ذاته قائم على أن يفعل مثل تلك الصورة مراراً كثيرة لأن فيه « الكلمات العالية الفواعل » لازقة لا مفارقة ، إلا أنها خفية لا تقع تحت أبصارنا ؛ فإذا فعل فعله ووقع تحت أبصارنا بانت قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن من الواجب أن تقف في ذاتها ولا تسلك مسلك^(٦) الكون والفعل ، فبالحرى أن لا يكون من الواجب أن تقف الأشياء العظيمة العقلية ونحبس قوتها وآثارها وتحصرها في ذاتها حصراً وأن لا تجري مجرى الفعل^(٧) دائماً إلا أن تأتى الشيء الذي لا يقدر على قبول آثارها إلا قبولاً ضعيفاً ولا أن تؤثر في شيء آخر لقلة قبوله أثر الفاعل .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن النفس [١٣٠] تفيض قوتها على هذا العالم كله بقوته العالية الشريفة ، وليس شيء من الأشياء الجسمية المتحركة وغير المتحركة بعام^(٨) لقوة النفس ولا بخارج^(٩) من طبيعتها الخير . وإنما ينال كل جرم من الأجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك الخير . فنقول : إن أول أثر تؤثره النفس إنما تؤثره في الميولى لأنها أول الأشياء الحسية . فلما كانت أول الأشياء الحسية استوجبت أن تنال الخير من النفس أولاً ، وإنما أعنى بالخير الصورة ؛ ثم ينال بعد ذلك كل واحد من الأشياء الحسية من ذلك الخير على نحو قوته^(١٠) لقبول ذلك الخير . ونقول : لما قبلت الميولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة

(١) س ، ح : ضعيفاً .

(٢) س ، ح : البنور التي تستودع ... (٤) س ، ح : البنور تبدو .

(٥) ح : العقل .

(٦) ح : في مسالك الكون . س : مالك . (٧) ح : العقل .

(٨) ط : بعام . س ، ح : يقاوم .

(٩) ح : ولا يخرج . س : ولا يخرج طبيعتها .

(١٠) ط : قوتها .

وصيرتها قابلةً للكون اضطراراً . وإنما صارت الطبيعة قابلةً للكون لما جعل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية . ثم وقف فعلُ العقل عند الطبيعة ومبدأ السكون . فالكون آخرُ العلل العقلية المصورة وأول العلل المكونة . ولم يكن يجب أن تقف العللُ الفاعلُ المصورة للجواهر من قبل أن تأتى الطبيعة . وإنما كان ذلك كذلك من أجل العلة الأولى التى^(١) صيرت الآليات العقلية عللاً فواعل^(٢) مصورة للصور العرضية الواقعة تحت الكون والفساد ، فإن العالم الحقيقى إنما هو إشارة إلى العالم العقلى وإلى ما فيه من الجواهر العقلية وبيان^(٣) قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخيرها الذى يغفل غلياناً ويفور فوراً .

ونقول : إن الأشياء العقلية تلزم الأشياء^(٤) الحسية ، والبارى الأول لا يلزم الأشياء العقلية والحسية بل هو المنسك^(٥) لجميع الأشياء ، غير أن الأشياء العقلية هى^(٦) آليات خفية لأنها مبتدعة من الآلية الأولى بغير توسط ، و < أما > الأشياء الحسية فهى آليات دائرة لأنها رسوم الآليات الحقيقية ومثالها ؛ وإنما قوامها ودوامها بالكون والتناسل كى تبقى وتلدوم ، شَبَهَا بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة .

ونقول^(٧) : الطبيعة ضربان : عقلية وحسية . والنفس إذا كانت فى العالم العقلى كانت أفضل وأشرف ، وإذا كانت فى العالم السفلى كانت أخس وأدنى من أجل الجسم الذى صارت فيه . والنفس ، وإن كانت عقلية ومن^(٨) العالم العقلى ، فلا بد لها أن تنال من العالم الحقيقى شيئاً وتصير فيه لأن طبيعتها [٣٠ ب] متلاحة^(٩) للعالم العقلى والعالم الحسى . فلا ينبغي أن تَدَم النفس ولا تلام على ترك العالم العقلى ، وكيئوتها فى هذا العالم لأنها موضوعة بين العالمين جميعاً . وإنما صارت النفس على هذه الحال لأنها ، وإن كانت جوهرًا من تلك الجواهر الشريفة الإلهية ، فإنها آخر تلك الجواهر وأول الجواهر الطبيعية

(١) التى : ناهية فى ح .

(٢) ط : وفواعل .

(٤) الأشياء : ناهية فى ح .

(٦) ط : فى .

(٨) ط : عقلية فى العالم ...

(٣) وبيان ... الكريمة : ناهية فى ح .

(٥) ح : ممسك .

(٧) س : وقال . ح : وتقول : العقلية ...

(٩) ط : متلاحة .

الحسية . فلما صارت مجاورة^(١) للعالم الطبيعي الحسى لم يكن فى الواجب أن تمسك عنه فضائلها ولا تُفِيضها عليه . فلذلك فاضت عليه قواها وزَيَّنَتْه بغاية^(٢) الزينة ، وربما نالت من خساسته^(٣) ، وذلك إلا أن تحذر وتَحَرَّزَ^(٤) من أن يشوبها شئ من حالاته الدنية المذمومة .

ونقول إنه لما كان الواجب على النفس أن تفيض قواها على هذا العالم الحسى وأن^(٥) تزينه لم تَكْتَفِ بأن زينت ظاهره ، بل عرضت فى باطنه وأثرت فيه من القوى والكلمات الفواعل ما يتحير له طالب معرفة الأشياء . ويكل^(٦) عن وصفها النطق^(٧) عليها . والدليل على أن هذا هكذا ، أعنى أن^(٨) النفس زينت باطن الأجرام أكثر من ظاهرها ، هو أنها ساكنة فى باطن الأجرام لا فى ظاهرها . وتحقيق ذلك أنها إنما تظهر أفاعيلها من داخل لا من خارج ، وذلك أننا رأينا النبات وغيره من الأشياء النامية الحيوانية ليس بظاهرها حسن ولا بهاء ، فلا تلبث أن تنبعث من داخلها الألوان الحسنة البهية والأرايح الطيبة والثمار العجيبة . فلولا أن النفس استبطنت^(٩) الأجرام الطبيعية وأثرت فيها آثارها العجيبة الكثيرة الأفاعيل دائماً ، أعنى الطبيعة ، لفسد الجرم سريعاً وفنى ولم يكن يبقى ولا يثمر^(١٠) كالذى هو عليه الآن ، وذلك أن النفس لما رأت بهاء الجسم وزينته وأثر الطبيعة فيه أفاضت عليه قوتها الشريفة وصبرت فيه الكلمات الفواعل لتفضل الأفاعيل العجيبة التى نهبت^(١١) الناظر إليها .

ونقول إن النفس ، وإن كانت قد استبطنت الجرم ، فإنها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها إلى عالمها العالى العقلى وتقرين العالمين — قادرة . فإذا قرنت بين العالمين وبين فضائلها علت فضل ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائل العالية الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك العالم على هذا العالم . وذلك أنه [٣١ ا] إذا كانت^(١٢) ضعيفة الطبيعة

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------------|
| (١) ح : مجاورة . | (٢) بغاية الزينة : ناقصة فى ح . |
| (٣) ح : خساستها . | (٤) ط : تحرز . س ، ح : تحترز . |
| (٥) ح : وإن زينته . | (٦) ط : وكل . |
| (٧) س : منطلق . ح : والنظر . | (٨) أن : ناقصة فى ح . |
| (٩) ح : استبطنت . | (١٠) ط : ولا يتم . |
| (١١) ط : نهبت . | (١٢) ط : كانت ضعيف . |

وجربت الشيء وعلمته بالتجربة ، فإن ذلك مما يزيدنا بمعرفة الخير علماً وبيانا ، وهو خير من أن تكون تعلم الشيء بعلمٍ فقط لا بالتجربة^(١) .

ونقول : كما أن العقل لا يقوى على الوقوف في ذاته لما فيه من القوة الثابتة^(٢) والنور الفاضل ، لكنه يحتاج إلى الحركة والسلوك إما علواً وإما سفلاً ، ولا يقوى على أن يسلك علواً فيفيض نوره على ما فوقه لأنه ليس قوته شيء مبدع فيفيض عليه نوره لأن الذي فوقه إنما هو المبدع الأول ، فمن أجل ذلك سلك سفلاً بالناموس المضطر الذي جعل فيه المبدع الأول وأفاض نوره وقوته على الأشياء التي تحته إلى أن بلغ النفس فلما بلغها^(٣) وقف ، ولم يتعدّها ، لأن النفس هي آخر العالم العقلي — كما قلنا مراراً .

فلما هبط العقل إلى أن صار إلى النفس وأثر فيها ما أثر خلى بينها وبين سائر الأفاعيل ، ورجع أيضاً فصعد^(٤) علواً إلى أن بلغ العلة الأولى ووقف هناك ولم يهبط سفلاً لأنه علم بالتجربة أن المكث هناك والتعلق به — أى بالعلة الأولى — أفضل وأكثر فائدة^(٥) من النور والقوة وسائر الفضائل . كذلك النفس لما كانت ممتلئة نوراً وقوةً وسائر الفضائل لم تقدر على الوقوف في ذاتها لعلّة أن تلك الفضائل فيها تشويقها^(٦) إلى الفعل ؛ فسلكت سفلاً ولم تسلك علواً لأن العقل لم يكن يحتاج إلى شيء من فضائلها لأنه هو علة فضائلها . فلما لم تنمو على السلوك علواً سلكت سفلاً فأفاضت من نورها وسائر فضائلها على كل ما تحته وملأت هذا العالم نوراً وحسناً وبهاءً . فلما أثرت في هذا العالم الحسي ما أثرت كثرت راجعة إلى عالمها العقلي وتمسكت به ولزمته وعلمت علماً لا شك فيه أن العالم العقلي أكرم وأشرف من العالم الحسي وأدامت النظر إليه ولم تشتت الرجوع إلى هذا العالم البتة .

(١) م : إذا كان العالم ضعيف الطبيعة فن جرب الأمر وعلمه بالتجربة ، فإن ذلك مما يزيدنا بمعرفة الخير علماً وبيانا من أن يكون يعلم الأمر [وعلمه بالتجربة فإن ذلك مما يزيدنا بمعرفة الخير علماً وبيانا من أن يكون يعلم الأمر] علماً فقط لا بالتجربة .

(٣) ح : بلغ النفس .

(٢) ح ، م : الثابتة .

(٥) ح ، م : لإفادة .

(٤) ط : وصعد .

(٦) ح : تشويقها .

ونقول : إن النفس إذا صارت في هذه الأشياء الحسية الدتية وصلت إلى الأشياء الضعيفة القوة القليلة النور ، وذلك أنها لما فملت في هذا العالم وأثرت فيه الآثار العجيبة لم تر من الواجب أن تحملها^(١) فتدثر سريعا لأنها رسومٌ والرسم إذا لم يمدّه الراسم بالكون الضمحل وفسد [٣١ ب] وانمحي ، فلا يتبين جماله^(٢) فيبطل ولا تبين حكمة الراسم وقوته . فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي أثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم ، احتالت أن تكون هذه الآثار باقية . وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه أبصرت ذلك البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة وألقتة إلى هذا العالم فأمدته^(٣) بالنور والحياة والقوة . فهذه حال النفس ، وعلى هذا تدبرُ حال هذا العالم وتلزمه .

ونريد أن نبين رأينا في ذلك ونثبتة ونخبره^(٤) فنقول : إن النفس لا تهبط بأسرها إلى هذا العالم السفلى الحسى : لا النفس الكلية ولا أنفسنا ، لكنه يبقى منها^(٥) شيء في العالم العقلى لا يفارقه لأنه لا يمكن أن يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامة إلا بفساده والخروج من ذاته . فالنفس ، وإن كانت هبطت إلى هذا العالم ، فإنها متعلقةٌ بعالمها لأنه قد يمكن أن تكون هناك ولا تخلو من هذا العالم .

فإن قال قائل : فلم^(٦) لا نحسُّ بذلك العالم كما نحسُّ بهذا العالم ؟ — قلنا : لأن العالم الحسى غالبٌ علينا وقد امتلأت أنفسنا من شهواته المدمومة ، وأسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللفظ^(٧) فلا نحسُّ بذلك العالم العقلى ولا نعلم ما تؤدي إلينا النفسُ منه . وإما^(٨) نقوى على أن نحسُّ بالعالم العقلى وبما تؤدي إلينا النفسُ منه^(٩) متى علّونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدتية ولم نشغل بشيء من أحواله . فنحن نقوى على أن نحسُّ به وبالشئ المابط علينا منه بتوسط النفس ، ولا نقدر أن نحسُّ بالشئ الكائن

(١) ح : تحيلها .

(٢) ح : جملة . — س : وانمحي فلا تبين حكمة ...

(٣) ح : فأيدته .

(٤) ح : ونخبره .

(٥) ح : منها من العالم . (٦) لا : ناقصة في ح .

(٧) ط : اللفظ . ح : من ضاءت واللفظ . س : من الضوضاء واللفظ .

(٨) ما بين الرقبن ناقص في ح .

فى بعض أجزاء النفس قبل أن يأتى ذلك على النفس كلها — كالشهوة : فإنما لا تقوى أن نحس بها ما دامت ثابتة فى قوة النفس الشهوانية . فإذا^(١) هى سلكت إلى القوة الحسية وإلى القوة الفكرية والذهنية أحسنها ، وأما قبل أن تصير فى هاتين القوتين فإنها لا نحس بها ولو لبثت هناك زماناً طويلاً .

ونقول : إن لكل نفس شيئاً يتصل بالجرم سفلًا ويتصل بالعقل علوًا . والنفس الكلية تدبر الجرم الكلى ببعض قوتها بلا تعب ولا نصَبٍ ، لأنها لا تدبره بالفكرة كما تدبر أنفسنا أبداننا ، بل إنما تدبره تديراً عقلياً كلياً لا فكرة ولا روية . وإنما صارت تدبره بلا روية لأنه جرم كلى لا اختلاف فيه وجزؤه شبيه بأكمله ، وليست [٣٢] تدبر مزاجات مختلفة ، ولا الأعضاء غير متشابهة فتحتاج إلى تدبير مختلف ، لكنه جرم واحد متصل متشابه الأعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها . فإما النفس الجزئية التى فى هذه الأبدان الجزئية فإنها^(٢) شريفة أيضاً تدبر الأبدان تديراً شريفاً ، غير أنها لا تدبرها إلا بتعب ونصَبٍ لأنها إنما تدبرها بفكرة ورؤية . وإنما صارت تُروى وتفكر لأن الحس قد شغلها بالنظر إلى الأشياء الحسية وأدخل عليها الآلام والأحزان^(٣) بما يورد عليها من الأشياء الخارجة من الطبيعة . فهذه الأشياء تُنفِلها وتخيّلها وتمنعها من أن تلقى بصرها إلى ذاتها وإلى جزئها الباقى فى العالم العقلى ؛ وذلك أن الأمور الدنيئة قد غلبت عليها كالشهوة المدمومة واللذة الدنيئة فرفضت أمورها الدائمة لتتال برفضها لذات هذا العالم الحسى وهى لا تعلم أنها قد تباعدت من اللذة التى هى لذة^(٤) حق ، إذ صارت إلى اللذة الدائرة التى لا بقاء لها ولا ثبات . فإن قويت النفس على رفض الحس والأشياء الحسية الدائرة ولم تتمسك بها دبّرت هى هذا البدن بأهون السعى بغير تعب ونصَبٍ ، وتشبهت بالنفس الكلية وكانت كهيتها فى السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف .

[[تم الميمر السابع بعون الله تعالى^(٥)]]

(١) ح : فإذا .

(٢) فإنها ... الأبدان : ناقصة فى ح :

(٤) ط : لذة الحق .

(٣) ح : مما .

(٥) فى ط .

الميمر الثامن

في صفة النار

وصفة النار^(١) هي مثل صفة الأرض أيضاً . وذلك أن النار إنما هي كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الأشياء الشبيهة بها . والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ، ولا هي من احتكاك الأجسام كما قد ظن قوم^(٢) ؛ وإنما تظهر النار من^(٣) احتكاك الأجسام الحسية لأن في كل جسم ناراً فإذا احتكت الأجسام بعضها ببعض سخنت ، فإذا سخنت ظهرت منها^(٤) النار ، وليست النار منها . وليست الهيولى أيضاً ناراً بالقوة ولا هي تحدث صورة النار ، لكن في الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة سائر الأشياء . والهيولى قابلة لذلك الفعل ، والكلمة التي فيها هي النفس الكلية التي تقوى أن تصور في الهيولى ناراً وسائر الصور السمائية . وهذه النفس إنما هي حياة النار وكلمة فيها ؛ وكلتاها شيء واحد : أعنى الحياة والكلمة ، ولذلك قال أفلاطون إن في كل جرم من الأجرام المبسوطة نفساً ، وهي فاعلة^(٥) لهذه النار الواقعة تحت الحس . فإن كان هذا هكذا قلنا إن [٣٢ ب] الشيء الذي يفعل ها هنا النار إنما هي حياة^(٥) ما نارية وهي النار الحقيقية . فالتار إذاً التي فوق هذا النار في العالم الأعلى هي أخرى أن تكون ناراً . فإن كانت ناراً حقاً فلا محالة أنها حياة ، وحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار ، لأن^(٦) هذه النار إنما هي صمم لتلك النار .

فقد بان وصح أن النار التي في العالم الأعلى هي حياة^(٧) ، وأن تلك الحياة هي القيمة بالحياة على هذه النار . وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيّان كما هما في هذا العالم ، إلا أنها في ذلك العالم أكثر حياة ، لأن تلك الحياة هي التي تفيض على هذين اللذين ها هنا — الحياة .

(١) وصفة النار : وردت في ح . (٢) ط : في .

(٣) ط : فيها . — وليست ... في الهولى : ناقصة في ح .

(٤) ح : الفاعلة . (٥) ح : حياة نارية وهي النار الحقيقية .

(٦) لأن هذه النار : ناقصة في ح . (٧) ص ، ح : حية .

والدليل على أن الاسطقسات التى ها هنا حية — الأشياء التى تتولد منها . وذلك أنه قد يتولد من ^(١) النار حيوان ^(٢) ، ومن ^(٣) الماء والهواء حيوان ، والحيوان الذى يتولد فى الهواء أكثر قليلا وأبين . وأما الحيوان الذى يتولد فى الماء < فإنه > ^(٤) ، غير أن الحيوان الذى يتولد فى النار ^(٥) خفى قليل ، وأن الحيوان الذى يتولد فى النار لا يؤثر فيه ^(٦) الاسطقسات ، فكذلك الحيوان الذى فى الهواء لا يؤثر فيه ^(٧) الماء والأرض . والدليل على ذلك الأشياء المكونة من الرطوبات التى فىنا مثل اللحم وسائر الأعضاء الشبيهة به . وذلك أن اللحم إنما هو دم جامد ، واللحم ذو حس ، والدم الذى كان منه اللحم لا يحس ؛ كذلك كل سائر اسطقسات البدن لا يحس ، والبدن المركب منها يحس وينفعل .

فإن كان هذا على ما وصفنا ، رجعنا إلى ما كنا فيه وقلنا : إن هذا العالم الحسى كله إنما هو مثال وصنم لذلك العالم . فإن كان هذا العالم حيا فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حيا . وإن كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى أن يكون ذلك العالم أمم تاما وأكمل كالا ، لأنه هو المقيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال والذوام . فإن كان العالم الأعلى تاما فى غاية التمام فلا محالة أن الأشياء هناك كلها التى ها هنا ، إلا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف كما قلنا مرارا . فثم سما ذات حياة ، وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه ^(٨) السماء ، غير أنها نور واحد ؛ وليس بينهما افتراق كما نرى ها هنا ، وذلك أنها ليست جسمانية . وهناك أرض ليست ذات سباح ، لكنها حية عاصرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الأرضية التى ها هنا ، وفيها نبات مغروس فى الحياة ، وفيها بحار وأنهار [١٣٣] جارية قوما يجرى جريانا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها ، وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء . والأشياء التى هناك كلها ^(٩) حية : وكيف لا تكون حية ، وهى فى عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت ألبتة ! وطبائع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات ، إلا أن الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية ألبتة .

(٢) ط : من .

(١) ط : من .

(٤) ط ، ح ، س : حية قليلة .

(٣) ط ، ح ، س : بينة .

(٦) فى النسخ : فيها .

(٥) ط ، ح ، س : فيها .

(٨) كلها : نلحظة فى ح .

(٧) ط : هذا .

فن أنكر قولنا وقال : من أين يكون في العالم الأعلى حيوانٌ وسماؤه والأشياء التي ذكرنا ؟ — قلنا : إن العالم العقلي^(١) الأعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الأشياء . أبديع من المبدع الأول التام : ففيه كل نفس وكل عقل . وليس هناك فقر ولا حاجة ألبتة ، لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياة كأنها حياة تفل وتغور . وجري حياة تلك الأشياء^(٢) إنما ينبع من عين واحدة ، لا كأنها حرارة واحدة وريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية ، يوجد فيها كل طعم . ونقول إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات^(٣) الطعوم وقواها وسائر الأشياء^(٤) الطيبة الروائح وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأكوام الواقعة تحت اللمس ، وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع^(٥) أى اللحون كلها وأصناف الإيقاع ، وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس^(٦) — هذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسطة ، على ما وصفنا ، لأن تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفنا ولا تضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض ، ويفسد^(٧) بعضها ببعض ، بل كلها فيها محفوظة ، كأن كل واحد منها قائم^(٨) على حدة .

والأشياء التي هناك ، وإن كانت مبسطة ، فإنك لا تجد شيئاً منها إلا وهو موشى^(٩) بكثرة الصفات التي فيه ، من غير أن يعظم أو يربو كما تعظم الأشياء الجسمية وتربو . والعقل الذى هناك ليس بمبسوط كأنه شيء لا شيء فيه ، ولا النفس التي هناك مبسطة على هذه الصفة ، بل العقل والنفس وسائر الأشياء التي هناك مبسطة موشاة بجميع الصفات الملائمة لكل واحد^(١٠) . وإنما يكون الشيء^(١١) موشى بالصفات وهو مبسوط إذا كان من^(١٢) الأوائل الأولى أى الحيوانية ولم يكن من^(١٣) الأوائل الثانية أى الحسية المركبة أعني بذلك أن فعل الأول

(١) العقل : ناقصة في ح . (٢) إنما : ناقصة في ح .

(٣) ما بين الرقبن ناقص في ح . (٤) من : الرائحة .

(٥) ط : لأن . (٦) من : اللس .

(٧) وضد ... ببعض : ناقصة في ح .

(٨) ط : قائماً . (٩) ط : مؤثر .

(١٠) ح : واحدة . (١١) ط : شيء .

(١٢) ما بين الرقبن ناقص في ح .

الذى ^(١) من الأوائل الأخيرة واحد مبسوط أى ذو قوة واحدة ^(٢) ، وأما فعل الأول الذى من الأولى فكثير ، أى ذو قوة كثيرة . والعلة فى ذلك أن كل شئ يقرب ^(٣) [٣٣ ب] من العلة الأولى كانت أفعيله أبين وأكثر ، وكلما يبعد عنها كان أقل وأضعف . وذلك أن العقل يتحرك دائماً بحركات مستوية يشبه بعضها بعضاً وعلى حالة واحدة . وليس ينفرد العقل بواحد من حركاته ، بل هو جميع حركاته . وحركته الجزئية أيضاً ليست بواحدة لكنها كثيرة أيضاً . إلا أنه كلما قربت ^(٤) الحركة من الشئ الأخير قل حتى يكون شيئاً واحداً مبسوطاً ذا قوة واحدة . والحركات الكائنة بين أول حركة العقل وآخر حركاته كل واحد منها فى جميع الحركات التى تحتها . فأما الحركة الأخيرة فكانها خطأ ما ، أى جزم صلب متشابه الأجزاء لا اختلاف فيها . وحركة العقل الأخيرة ليس فيها ^(٥) فضيلة كثيرة ، وذلك أنه ليست فيها قوة أخرى تهيجها إلى أن تفعل حياة ، فليس بينها وبين الشئ الذى لا فعل له — اختلاف . وهذه الحركة ، أعني حركة العقل الأخيرة ، ليست حياة تجمع أشياء كثيرة لكنها حياة وائمة على شئ واحد ، فلذلك صارت شخصية وائمة تحت الحس . ولذلك صار الشئ الشخصى ليس هو كله حياة . وينبئ ^(٦) إذا كان الشئ عقلياً أن يكون كله حياة ، وأن لا يكون فيه شئ ليس بحى .

ونقول : إن حركات العقل هى جواهر . وليس جوهر من الجواهر التى بعد العقل إلا وهو من فعل العقل . وإنما يفعل العقل الجواهر بحركاته لأنه أول فعل الفاعل الأول الحق ، فلذلك صار له من القوة ما ليس لغيره ^(٧) . والعقل يتحرك فى الجواهر ، والجواهر تبع للحركات . وإنما يتحرك الحق فى مضمار الحق ولا يخرج من ذلك المضمار . وهذا الموضع إنما هو موضع للعقل وحده ، ليس هذا الموضع بمبسط كأنه بسيط ساذج ، لكنه مبسط موثى ، والعقل دائم الحركة فيه لا يسكن ، وإن سكن لم يفعل ألبتة . فإن لم يفعل لم يكن

(١) ح : الذى من الأخيرة . — : فى .

(٢) واحدة : ناقص فى ح . (٣) ح : قرب .

(٤) ط : قرب (٥) فيها : ناقصة فى ح .

(٦) ح ، م : وينبئ أن يكون الشئ إذا كان عقلياً أن يكون كله حياة .

(٧) ط : بغيره .

عقلاً ألبته . ولا يمكن أن لا يفعل العقل . وفعله ^(١) إنما هو حركة ، لحركته عقلية ، وحركة سائر الجواهر هي ^(٢) متممة بجميعها . وكل جوهر وكل حياة إنما هو من حركات العقل . فجوهر العقل حافظٌ لجميع الجواهر التي تحته ، وحياة العقل حافظةٌ لكل حياةٍ تحته . وكلُّ سالكٍ هناك — عقلاً كان أو حياة — فإنه يسلك في مسلك حيوانيٍّ وممرُّه على أشياء حية . وكما أن السالك في هذه الأرض إنما يسلك في مسلك أرضيٍّ والأشياء التي يمر بها إنما هي أرضيةٌ كلها وإن كان ذلك كثيراً مختلفاً — كذلك مَنْ سلك في تلك الأرض [١٣٤] الحيوانية إنما يسلك في ^(٣) مسلك الحياة ، والأشياء التي يمرُّ بها هي حياة أيضاً ^(٤) والحي سالك في تلك الأرض الحيوانية ^(٥) وإنما يسلك ضروباً من طرُق الحياة طرُقاً بعد طرُق . غير أنه وإن سلك ضروب تلك الطرق فإنما يسلكها إلى أن يأتي إلى ^(٦) آخرها من غير أن يفارق أولها خلاف ما يكون هاهنا في العالم السفلي ^(٧) : فإنما السالك طرُقاً ما إذا صار في موضع آخر من هذا الطريق الأرضي فارق أوله وجميع أجزاء ذلك الطريق ^(٨) ، وإنما يكون في آخره فقط ، أعني في الموضع الذي هو فيه . وأما السالك في أرض الحياة فإنه يسلك إلى أقصى تلك الأرض من غير مفارقة منها لأولها ، ويكون في أولها وآخرها وفيها بين ذلك في حالة واحدة . فإنه وإن لم يسلك في تلك الأرض مسلکاً سواءً ، وكان في بعض تلك الأرض أكثر سلوكاً وفي بعضٍ أقل ، وكان في بعضها دون بعضٍ — لم يكن السالك في تلك الأرض ، عقلاً كان أو حياة ، عقلاً بالفعل وحياة بالفعل ، لكنه يكون عقلاً أو حياة بالقوة ، فيكون ناقصاً واقفاً تحت الكون والفساد . فأما العقل أو الحي الذي بالفعل فهما في كل معقول وكل حياةٍ بالسواء . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الأشياء كلها من ^(٩) العقل ، والعقل هو الأشياء ، فإذا كان العقلُ كانت الأشياء ، وإذا لم تكن الأشياء

(١) كذا في ح . — وفي ط : العقل فعله وإنما هو حركة . — س : ولا يمكن أن لا يفعل العقل وإنما ...

(٢) هي : ناقصة في ح . س متممة بجميع الجواهر .

(٣) في : ناقصة في س . (٤) س : أيضاً هي حياة .

(٥) ط : الأرض إنما ... (٦) إلى : ناقصة في ط .

(٧) س : الأسفل . (٨) الواو : ناقصة في س .

(٩) ط : في .

لم يكن العقل . وإنما صار العقل هو جميع الأشياء لأنه^(١) فيه جميع صفات الأشياء ، وليس فيه صفة إلا وهي تفعل شيئاً مما يليق بها ، وذلك أنه ليس في العقل شيء إلا وهو مطابق لكون شيء آخر .

فإن قال قائل : إن صفات العقل إنما هي له لا لشيء آخر وليست تجاوزه ألبتة — قلنا : إن صيرت العقل على هذه الحال كنت قد قصرت^(٢) به وصيرته جوهرًا دينيًا خسيسًا أرضيًا ، إذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته كلها فقط ، ولا يكون شيء يفرق بين^(٣) العقل وبين الحس . وهذا قبيح محال : أن يكون هو والحس شيئًا واحدًا . وقد ندر أن تمثل قولنا هذا بأمثال عقلية فنعلم كيف العقل وأنه لا يرضى أن يكون واحدًا مفردًا ولا يكون شيء آخر واحدًا كوحدايته ، وأي^(٤) الأمثال تريد أن تمثله به : الصورة الكلية النباتية^(٥) ، أو الحيوانية ؛ فإنك إن وجدت هذه كلها واحدًا ولا واحدًا علمت أن كل واحد^(٦) منها ، وإن كان واحدًا ، فإنه موشى بأشياء [٣٤ ب] كثيرة مختلفة .

وأما الكلمة الفاعلة^(٧) في الميولي للشيء فهي ، وإن كانت واحدة ، فإنها مختلفة الصفات — أقول إنها^(٨) تُصَيَّرُ الشيء الواحد كثيرًا مثل الوجه : فإنه وإن كان جثة واحدة فإن الكلمة التي فيه تُصَيَّرُ بعض الوجه عينًا وبعضه أنفًا وبعضه فمًا . والأنف أيضًا ، وإن كان واحدًا ، فإنه ليس بواحدٍ محضٍ لكنه مركبٌ من أشياء كثيرة : من عروق وعصب وغضروف . والعروق أيضًا ، وإن كانت واحدة^(٩) ، فإنها أيضًا مركبةٌ من عناصر البدن الأربعة كالدم وما يشبهه . والدم أيضًا ، وإن كان واحدًا ، فإنه أيضًا مركبٌ من أشياء آخر . وهذا يكون على هذه الصفة إلى أن يبلغ^(١٠) الأوائل الأولى : الميولي والصورة ، التي هي بسيطةٌ وحدها .

(١) ح : الآن فيه صفات الأشياء .

(٢) ح : قصدت به وصيرت به جوهرًا ...

(٣) ح : بين الحس والعقل . (٤) ط : وإن المثل تريد أن تمثله به .

(٥) ح : النبات أم الحيوان . (٦) ح ، ط : واحدة .

(٧) ح : التي في . (٨) ح : إنما يصير الشيء ...

(٩) ط : واحد . ح : واحدة منها مركبة ... (١٠) ح : يكون يبلغ ...

فكذلك يكون العقل واحداً ولا واحداً . غير أنه تكون هذه الصفة فيه أعني وأشرف وأفضل من الصفة الجسمانية التي ذكرنا آنفاً . وكذلك أن العقل واحد وهو كثير ، وليس هو كثيراً كالجنة بل هو كثيرٌ بأن فيه كلمة تقوى على أن تفعل أشياء كثيرة . وهو ذو شكل واحد ، غير أن شكله شكل عقلي^(١) . والعقل إنما يكون محدوداً^(٢) بشكله ، ومن ذلك الشكل تنبعث جميع الأشكال الباطنة والظاهرة ، ومن تلك الكلمة تنبعث القوى والفعل الذي تحت العقل . وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم ، وذلك أن قسمته^(٣) تكون بخطٍّ مستويٍّ إلى خارج ، وأما قسمة العقل فإنها تكون إلى داخل دائماً ، أى في داخل الأشياء .

وأقول إن في العقل جميع العقول والحيوان ، وذلك أنها تنقسم فيه ، والقسمة في العقل ليس بأن الأشياء هناك قائمة فيه ، ولا أن الأشياء ركبت فيه ، لكنه فاعلُ الأشياء ، غير أنه يفعلها شيئاً بعد شيء بترتيب وطقس^(٤) .

وأما الفاعل الأول فإنه يفعل^(٥) الأشياء كلها التي فعلها بغير توسُّطٍ معاً وفي دفعة واحدة .

ونقول إنه كما أن في العقل جميع الأشياء التي تحتها ، كذلك في الحى الكلى جميع طبائع الحيوان ، وفي كل واحدٍ من الحيوان أيضاً حيوانات كثيرة ، إلا أنها أقل وأضعف من الحيوان الذى هو أعلى . ولا يزال الحيوان يقلُّ في^(٦) الحى الذى يليه إلى أن يأتى إلى الحيوان الصغير الضعيف القوة فيقف هناك . فيكون ذلك الحى الذى وقفت^(٧) فيه قوة الحى الكلى شخصاً حياً . وهذه القسمة قسمةٌ ليست مختلفة . وأقول إن الحيوان ، وإن كان بعضها في بعض كما^(٨) كانت الأفراد في الصنف ، والصنف في النوع ، والنوع في الجنس^(٩) [١٣٥] فكلاً واحداً — فإنها ليست بمختلفة^(١٠) فيها ، لكنها فيها كالحبة

(١) ح : محدود الشكل .

(٢) ح : قسمة الجسم .

(٣) تعريب الكلمة اليونانية τμήσις = ترتيب ، نظام . — ولعل أصلها : طقس .

(٤) ح : فعل .

(٥) ط : بمن — مر : فلا يزال الحيوان يقلب في الذى ...

(٦) ط : وقفت .

(٧) ما بين الرقبتين ناقص في ح .

(٨) ح : بمختلطة .

التي قيلت إنها^(١) في كامل المحبة التي ذكروا أنها في العالم الحسى : فإنها واحدة في الأوائل التي هي تؤلف بين الأشياء ، إلا أنها ربما قهرتها الغلبة فيفترق ما ألقت وجمعت . وأما المحبة الحقيقية ، وهي العقلية ، فتؤلف^(٢) < أى > تجمع الأشياء كلها : العقلية والحيوانية ، جمعاً عقلياً وتصيرها واحدة عقلية فلا تفرق أبداً لأنه^(٣) ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة لأن ذلك العالم كله^(٤) بأسره محبة محضة ليس فيه اختلاف ولا تضاد ألبته ، وإنما التضاد والاختلاف في هذا العالم . فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فتفرق الأشياء التي جمعتها^(٥) المحبة . فأما العالم الأعلى فإنما هو محبة فقط وحياة تنبث^(٦) منها كل حياة — كما قلنا^(٧) مراراً — واختلف لا يتفرق كما بيننا^(٨) .

في القوة والفعل^(٩)

ونقول : الفعل أفضل من القوة في هذا العالم . وأما في العالم الأعلى فالقوة أفضل من الفعل ، وذلك لأن القوة التي في الجواهر العقلية هي التي لا تحتاج إلى الفعل من شيء إلى شيء آخر غيرها ، لأنها تامة كاملة به تدرك^(١٠) الأشياء الروحانية كإدراك البصر الأشياء الحسية ؛ والقوة هناك كالבصر هاهنا . فأما في العالم الحسى فإنها تحتاج إلى أن تخرج إلى الفعل وإلى أن تدرك الأشياء المحسوسة وتعلم أن تلك قشور الجواهر التي لبستها في هذا العالم ، وذلك أنها لم تقدر على أن تصل^(١١) إلى جواهر الأشياء وقواها إلا بمخرج^(١٢) القشور فاحتاجت في ذلك إلى الفعل^(١٣) . فأما إذا كانت الجواهر مجردة والقوى مكشوفة ،

(١) كذا في ح . — وفي ط : إنها هي كامل المحبة . من : إنها في الكل فإن المحبة التي ذكرت أنها في العالم ...

(٢) من : فإنها تجمع الأشياء ... — ط : يجمع — فتؤلف ... كلها : ناقص في ح .

(٣) ط ، ح ، من : لأنها . (٤) ط : كلها .

(٥) من : جمعت . (٦) كذا في من . — وفي ط ، ح : تنبث .

(٧) من : ذلك مراراً . (٨) ط : بينا آنفاً .

(٩) كذا في ط — وفي ح : هذا باب لم يوجد له رأس في النسخة . — وفي من : هذا باب

لم يوجد له رأس فيعرف نقصانه أو على كم هو من العدد : الفعل ...

(١٠) من : تدرك لها الأشياء . (١١) ح ، ط : تقبل إلى .

(١٢) ح : يحرز . ط : أن تجوز القشور . (١٣) من : العقل .

قد اكتفت القوة حينئذ بنفسها ولم تحتج في إدراك الجواهر إلى الفعل .

وإن كان هذا هكذا ، رجحنا وقلنا إن النفس إذا كانت في المكان العقلي فإنما ترى ذاتها والأشياء التي هناك بقوتها لأن الأشياء التي هناك بسيطة ، والبسيط^(١) لا يدركه إلا بسيطٌ مثله . وإذا كانت في هذا المكان الحسي لم تتل ما هناك إلا بتعب شديد لكثرة القشور التي لبستها . والتعب فعلٌ ، والفعل مركب ، والمركب لا يدرك الأشياء البسيطة كونه إدراكها . فالنفس إذا صلت في هذا العالم الحسي لم تتل ما في العالم العقلي إلا بفعل تستعيده ها هنا ، لا بقوتها . فلذلك لا تدرك الأشياء التي كانت تراها في العالم العقلي ، لأن الفعل^(٢) [٣٥ ب] يستغرق القوة في العالم الحسي ويمنعها من إدراك ما كانت تدركه .

فإن قال قائل : إن للدرك إذا أدرك الشيء بالقوة ثم^(٣) أدركه بالفعل كان ذلك أثبت وأقوى ، لأن الفعل إنما هو تمامٌ — قلنا : أجل ! إذا كان للدرك يدرك الشيء بقبول أثره فإن القوة تكون حساً كأنها تقبل رسم أثر الشيء ، والفعل أممٌ ذلك الأثر ، فيكون الفعل حينئذ متممٌ القوة . فأما إذا كان المدرك به يدرك الشيء من غير أن يقبل أثره ، فالقوة حينئذ تكني بنفسها في إدراك الشيء . فإذا كانت مكثفية بنفسها ثم أتاها آثر ، دخل عليها فأضر بها ذلك الآثر^(٤) وأفسدها ، لاسيما إذا كان خلافاً ولم يكن من حيزها .

فإن قال قائل : إذا كان هذا هكذا ، فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الأشياء العقلية إدراكاً صحيحاً إذ^(٥) صارت لا تدركها إلا بالفعل ، لأن الفعل مُفسدٌ^(٦) للقوة — قلنا : لم تفسد القوة ، لكنها تبحث عن النفس عند دخول الفعل عليها فقط . والدليل على ذلك أن النفس إذا تركت استعمال الفعل في الأشياء العقلية ولم تحتج إلى التفكير في إدراك ذلك العالم ، رجعت تلك القوة إليها بل نهضت لأنها لم تفارق النفس ، وترى النفس الأشياء التي كانت تراها قبل أن تصير في هذا العالم ، من غير أن تحتاج إلى

(١) والبسيط : ناقصة في ح . (٢) ح : العقل .

(٣) ط : وأدركه . في ح : الواو ناقصة .

(٤) ط ، ح : الأثر — والتصحيح عن م .

(٥) في النسخ : إذا . (٦) ح : مفسدة .

الروية والتفكير . فإذا لم تحتج إلى الروية لم تحتج إلى الفعل ، لأن الفعل ضرب من ضروب الروية ، وذلك أن الفعل إما^(١) أن يكون في الشيء المرئي ، وإما أن يكون في الشيء الطبيعي ؛ فأما القوة^(٢) الثابتة فإنما تكون في الجواهر التي تقع عن^(٣) الأشياء وقوعاً صحيحاً بغير روية ولا فكر ، وذلك أنها تعين الأشياء^(٤) عياناً .

فإن قال قائل : فالنفس إذا كانت في هذا العالم ، فكيف تعلم الأشياء التي في العالم العقلي ، وكيف تذكرها^(٥) ؟ أبالقوة التي كانت تعلمها^(٦) وهي في ذلك العالم ، أم بفعل^(٧) ما غير تلك القوة ؟ فإن كانت تعلمها^(٨) بتلك القوة لم يكن بدٌّ من^(٩) أن تدرك الأشياء العقلية ها هنا كما كانت تدركها هناك . وهذا محالٌ ، لأنها هناك مجردة محضة وهي ها هنا مشوبة بالبدن . وإن كانت النفس تدرك الأشياء ها هنا بفعلٍ ما ، والفعل غير القوة ، فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الدِّراكِ . وهذا محالٌ ، لأن كل دَرَك لا [١٣٦] يدرك شيئاً من الأشياء^(١٠) إلا بقوته الفرزية التي لا تغارق الشيء إلا بفساده — قلنا : إن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية ها هنا بالقوة التي كانت تعلمها^(١١) بها^(١٢) وهي هناك ، غير أنها لما صارت في البدن احتاجت إلى شيء آخر تنال به الأشياء التي كانت تنالها مجردة فأظهرت القوة الفعلَ وصيرته عملاً ، لأن النفس كانت تكتفي بقوتها في العالم الأهل^(١٣) ولم تكن تحتاج إلى الفعل ، فلما صارت ها هنا احتاجت إلى الفعل ولم تكتف بقوتها . والقوة في الجواهر العقلية العالية [و] هي التي تظهر الفعل وتتممه ؛ وأما في الجواهر الجرمية فإن الفعل هو الذي يتم القوة ويأتي بها إلى الغاية .

فإن كان هذا هكذا ، رجعنا قلنا : إن الشيء الذي به ترى النفسُ الأشياء العالية

(١) ح : إنما . (٢) ح : بالقوة .

(٣) ط : في . ح : من .

(٤) الأشياء : ناقصة في ح . (٥) ط : تدركها إما بالقوة ...

(٦) ط : تعلمها بتلك وهي في ... (٧) ط : أم فعل بغير تلك القوة .

(٨) ط : تعلمها . (٩) ط : في ذلك — س : لم يمكن من ذلك ...

(١٠) إلا بقوتها ... الأشياء : ناقصة في س .

(١١) ط : تعلمها . (١٢) بها : ناقصة في س .

(١٣) حدث هنا في س نقل للكلام عن موضعه واضطراب .

العقالية تراها هناك^(١) وهي ها هنا ، وهو قوتها . وفعلها إنما هو نهوض تلك القوة . وذلك أنها اشتاقت إلى النظر إلى ذلك العالم ونهضت بقوتها^(٢) واستعملتها غير الاستعمال الذي^(٣) كانت تستعملها وهي هناك لأنها كانت تدرك الأشياء هناك بأهون السَّعى ولا تدركها ها هنا إلاَّ بتعبٍ ومشقة . وإنما تنهض تلك القوة في خواص الناس ومن كان من^(٤) أهل السعادة . وبهذه القوة ترى النفس الأشياء الشريفة العالية التي^(٥) كانت هناك أو ها هنا . فإذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العالم نطقت عليه ووضعته بتأمل لا بأفكارٍ ولا بقولٍ . فبأى شيء تحتاج إلى أن تأخذ أوائله من شيء آخر ؟ لأن الأشياء التي في ذلك العالم هي الأوائل وليس من ورائها أوائل أخرى ؛ فمن أجل ذلك صار القول عليها واحداً ، كانت في العالم الأعلى أم في العالم الأسفل . فصارت النفس ترى ما ها هنا بالقوة التي كانت تراها وهي^(٦) هناك ، غير أنها تحتاج إلى أن تنهض قوتها ، ولا حاجة بها إلى ذلك إذا كانت هناك . وإنما أعنى بالنهوض أن النفس إذا أرادت علم العالم العقلي رفعت قوتها من هذا العالم السفلي ، وذلك بمنزلة رجلٍ صعد الجبل وألقى بصره علواً وسُفلاً قرأى من الأشياء ما لا يمكن غيره أن يراه ممن لم يصعد ذلك الموضع — كذلك النفس إذا ارتفعت^(٧) قوتها إلى العالم الأعلى رأت أشياء [٣٦ ب] لا يراها^(٨) أحد ممن لم يفعل كما فعلت وقوتها هي بصرها الذي تبصر به ما هناك في أى المكانين^(٩) كانت ؛ غير أنها إذا كانت في العالم العقلي لم تحتاج أن ترفع بصرها إلى فوق . وهذا الارتفاع هو فعلها الذي تنال به ما هناك إذا كانت في هذا العالم . وإذا ارتفعت قوة النفس من^(١٠) هذا العالم السفلي فإنها تُرفع أولاً إلى السماء ، ثم من السماء إلى فوق السماء .

فإن كان هذا هكذا ، رجعتنا فقلنا إن الذكر إنما يبدأ من السماء لأن النفس إذا صارت

(١) ط : العقالية وهي هناك تراه وهي ها هنا .

(٢) ح : قوتها واستعملها . (٣) ط : التي .

(٤) ط : في . (٥) التي : ناقصة في ح .

(٦) ح : وهي كانت . (٧) ط : رفعت .

(٨) ط : لا يراه . (٩) ح : مكانين .

(١٠) ح : في .

كلاً شياء السمائية ذكرتها وعلمت أنها هي التي تعرف قبل أن تصير في العالم السفلى . فليس الآن بمعجب أن تكون النفس إذا صارت في السماء ورُفِعت ^(١) هناك تذكر حال الأشياء التي رأت وفعلت في هذا العالم السفلى ، وأن تذكر الأشياء السمائية لأنها ثابتة قائمة بتلك الأجرام والأشكال الأولى لم ^(٢) تتغير ولم تستحل عن جوهرها وأشكالها .

فإن قال قائل : فلو أن الأشكال السمائية تغيرت ولم تبق على حالها الأولى أثرى النفس إذا رأتها أثبتت معرفتها ، أم لا ؟ قلنا : نعم ! تعرفها من قبل هيأتها وخاصة ^(٣) أفعالها وليس ذلك بمحال أن تبطل آثار الشيء وتبقى هيأته . فإن كانت السماء ذات نطق ، كما قال ^(٤) بعض الأولين ، فبالحرى أن تكون النفس تعرفها وإن تغيرت حالها .

فإن قال قائل : فإذا انحدرت النفس من العالم العقلي وصارت في الأجرام السمائية ، فكيف تقدر أن تتوهم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر قبل أن تنحدر إليه ؟ قلنا : إن النفس تستفيد الذكر إذا صارت في السماء من العالم العقلي . وهي ، وإن كانت ذات ذكر ، لكنها قلما تحتاج إلى الذكر ما دامت في السماء لأنها ^(٥) لم تصر بعد في أبدان كثيرة مختلفة ولا سررت عليها الأكوان التي لا تكون إلا بزمان كثير ^(٦) فتنسى ما في العالم العقلي النسيان كله ، ولذلك تكفى بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما في العالم العقلي .

فإن قال قائل : إن كانت قلة الزمان والأكوان تستغنى بها النفس عن كثرة الذكر ، فلا محالة أن كثرة الأكوان وطول الزمان يُنسى الذكر . وذلك أنه إذا اعتنقت ^(٧) الأكوان النفس دائماً نسيته ما كانت [١٣٧] فيه من قبل أن تدخل في الكون ولا تذكرها لبُعدها من الحال الأولى التي كانت فيها ولحلولها في الحركة الدائمة سُفلاً ^(٨) ، فتكون النفس حينئذ ^(٩) لا تذكر ألبتة شيئاً ، وإذا لم تذكر لم تقدر على أن تتوهم عالمها

(١) ط : ووقت

(٢) ح : ولم ينفر (!)

(٣) ح : وخصاية .

(٤) ح : كبعض الأولين (!) .

(٥) ط : لأنه لم يصر .

(٦) ط : كثيرة .

(٧) م : عشقت . ح : اعتنقت .

(٨) خ : عقلا .

(٩) ط : م .

العقل ، وإذا لم تتوهمه لم تحرص على أن تميز فتكون كالنفس البهيمية . وهذا قبيح جداً . — قلنا : إن النفس ، وإن كانت انحدرت من العلو إلى السفلى فليس باضطراب أن تنحدر النفس إلى كل عُقْبٍ أو تتحرك سُفْلاً دائماً ، بل تتحرك إلى مكانٍ ما ثم تقف هناك . وإذا سلكت^(١) في الكون فليس من الواجب أن تسلك في كل كونٍ إلى أن تبلغ آخر الأكوان ، بل تنتهي إلى بعض الأكوان وتقف هناك ، فلا تبرح تحرص^(٢) على الخروج منه علواً حتى تصير فوق كل كونٍ كانت فيه في^(٣) الحالة الأولى . ونقول بقول مختصر : إن النفس المنتقلة من مكانٍ إلى مكانٍ ، المستحيلة من كونٍ إلى كونٍ ، هي ذات ذكرٍ ، لأن الذكر إنما هو للأشياء الماضية التي قد فُريغ^(٤) من كونها . فذلك صار للقاتل هاهنا مسأغ أن يقول : إن النفس ذاتُ ذكرٍ . فأما الأنفسُ الثابتة في مكانٍ واحدٍ فلا يضيف^(٥) عنها شيء مما في ذلك المكان .

وزريد أن نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرها من سائر الكواكب : هل هي ذاتُ ذكرٍ ؟ فنفحص أولاً عن نفس الكل : هل تذكر شيئاً ؟ ثم مجرى على الفحص عن نفس المشتري : هل تذكر شيئاً ؟ — غير أننا إذا فحصنا عن ذلك لم نجد بداً من الفحص عن أذهان أنفس^(٦) الكواكب وفكرها : ما هي ؟ وكيف^(٧) هي ؟ وذلك بعد أن نكون قد وجدنا ذاتها ذات أذهان . فنبداً فنقول : إن كانت الكواكب لا تحتاج إلى شيء مما يحتاج إليه في هذا العالم السفلي^(٨) الأرضي فإنها لا تطلبه أيضاً ؛ وإن كانت لا تطلب شيئاً مما تطلبه من العالم الأرضي فإنها لا تحتاج إليه أيضاً . فإن كانت لا تحتاج إلى شيء ولا تطلبه فإنها لا تحتاج إلى أن تستفيد علماً لم تكن تعلمه أولاً . فاحتاجت إلى الفكر والمقاييس والأذهان إلا أن تكون من أجل علم ما^(٩) يستفاد بها ؟ وقد قلنا إنه

(٢) ح : وتحرس .

(١) ح ، ص : نسبت الكون .

(٤) ط : فرغت .

(٣) ح : من .

(٥) ح : يضيف ... شيء ما .

(٧) وكيف هي : ناقصة في ح .

(٦) ح : نفس .

(٩) ما بين الرقبن ناقص في ط .

(٨) السفلى : ناقصة في ح .

(١٠) ما : ناقص في ط .

لا حاجة بها إلى علمٍ تستفيده^(١)، مما تحتها، ولا نحتاج في تدبيرها إلى الأمور الأرضية والناس، ولا^(٢) إلى حِيلٍ ولا فكر، لأنها إنما تدبّر العالم الأرضى [٣٧ ب] بنوعٍ آخر لا بحيلةٍ ولا فكرة^(٣) ولا روية، بل بالقوة التى جعل فيها المبدعُ المدبّرُ الأوّلُ — عزّ شأنه .

فإن قال قائل : إن الكواكب ترى العالم فوثما وتُحسُّ الإلهَ ، فلا بُدَّ من أن تذكر ما قد رأت وأحسَّتْ ، فتكون^(٤) ذوات ذكر^(٥) — قلنا : إنها ترى العالم العقلى وتحسُّ البارى دائماً . فما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج إلى ذكرٍ ، لأنه بين يديها تراه عياناً ولا يغيّب عنها .

فإن قال قائل : فإن كَفَّتْ النفس عن النظر إلى ذلك العالم — أفليس^(٥) تحتاج إلى أن تذكر فتكون ذات ذكرٍ أيضاً ؟ — قلنا : إذا كان الشيء على نوعٍ من الأنواع أو حالةٍ من الحالات ثم كَفَّتْ عن ذلك النوع وبَطَلْ عن الحال الأولى ، كان قابلاً أثراً ما ، والكواكب لا تقبل الآثار . فلما كانت لا تقبل الآثار ، فإنها لا تكف عن النظر إلى ذلك العالم .

فإن قال قائل : أفنذكر أنفس الكواكب أنها رأت بالأمس الأرض كلها أو منذ شهرٍ أو منذ سنة وأنها^(٦) كانت بالأمس حية ، أو منذ شهرٍ أو منذ سنة ؟ فإنها لا تخلو^(٧) من أن تذكر ذلك أولاً تذكره : فإن كانت لا تذكره فلا محالة أنها ليست ذات ذكر . — قلنا : إنا^(٨) نعلم أنها تدور على الأرض وأنها حية دائماً ، والشيء الدائم هو أبداً على حالةٍ واحدة^(٩) لا ينتقل . فأما أمس و منذ شهر و منذ سنة وما أشبه ذلك فإنه فى^(١٠) حيزِ السلوك ، والحركة هى التى تجعل منذ أمس و منذ شهر و منذ سنة . وأما^(١١) الشيء بعينه فواحدٌ لا أمس فيه ولا غيره ، بل هو أبداً . والحركة هى التى تقسّم الأيام فتصيرها أمسٍ

(١) تستفيد .

(٢) ولا : ناقصة فى ح .

(٤) لما بين الرقبين ناقص فى ح .

(٦) ط : فإنها .

(٨) إنا : ناقصة فى ح .

(١٠) ح : من .

(٣) ط : ذكر .

(٥) ح : فليس .

(٧) ط : لا بد . — ذلك : ناقصة فى ط .

(٩) واحدة : ناقصة فى ح .

(١٢) فأما .

ومنذ شهر ومنذ سنة . وإنما هي بمنزلة^(١) رَجُلٍ واحد^(٢) عمد إلى أثر القدم الواحد وتسمه على أجزاء كثيرة . فكذلك حركة الفلك والكواكب فيما هي واحدة عند أنفسها ، ونحن نقسمها فنصيرها كثيرةً ونجعلها عددَ الأيام ، وذلك أن^(٣) الليل يتلو النهار . فإذا كان كذلك جُرئت الأيام وكثر عددها . فأما العلو فإن اليوم فيه واحد ، وليست هناك أيامٌ لأن ما هناك نهارٌ كله لا يتلوه ليلٌ ، لكن هناك أبعادٌ مختلفة^(٤) لا يشبه بعضها بعضاً ، وفلك البروج لا يشبه سائر الأفلاك . فلا بد^(٥) لنفس الكواكب ، إذا صارت في بعض الأبعاد وفي بعض البروج ، أن نقول إنها جازت ذلك البعدَ وخرجت من ذلك البرج وصارت في هذا البرج .

فإن قال قائل : إن الكواكب أيضاً قد كانت^(٥) ترى الناس في العلو ، وكيف تقبّهم في العالم السفلى ، وكيف ينتقلون من شيء إلى شيء ، وكيف يستحيل الأرضي بعضه إلى بعض . فإن كانت ترى ذلك فلا بد أن تذكر الناس الماضين والأمور التي سلفت^(٦) والقرون التي قد خلت . فإن كانت تذكر ذلك ، فلا محالة أنها ذات ذكرٍ . — قلنا : ليس من الاضطرار أن يكون الإنسان يذكر ما قد رأى ، ولا أن يستودعه الوم مثل الأشياء الأرضية^(٧) المحضة التي إنما عرفها وعقلها بأهون السنى لشدة ظهورها للحس . وبيانها هذه الأشياء الواقعة تحت الحس وقوعاً مرسلأ . فلا ينبغي أن ندع علم الحس الجزئي ، إلا أن يكون في العلم^(٨) الجزئي تدبيرُ الكل ، وعلمُ الجزء داخل في علم الكل . والدليل على ذلك أشياء كثيرة . أولُ ذلك أنه ليس من الواجب أن يكون ما يرى الإنسان بعينه : أنه يحفظه كما قلنا آنفاً . وذلك أنه إذا كان الشيء المنظور إليه واحداً لا اختلاف فيه لم تحتج النفس إلى حفظه . وكذلك إذا أحس الحس الشيء بلامشبه من الحس فإنما يقبل أثره وحده من غير أن تقبل النفس ذلك الأثر فتصيره داخل البدن ، أي

(٢) أن : ناقصة في ح .

(٤) بد : ناقصة في ح .

(٦) ح : قد سلف .

(٨) ح : العالم .

(١) ما بين الرقبين نالسي في ح .

(٣) لا : ناقصة في ح .

(٥) كانت : ناقصة في ح .

(٧) ح : العرضية .

في الوهم ، فإنها إذا لم تصيره^(١) في الوهم فلا^(٢) حد ولا معنى لقلة حاجتها إليه : إما لأنها لم تستلذه ، وإما لقلة منفعتها فإذا كان الشيء المنظورُ إليه على هذه الحال لم تجذبه النفس إليها ولم تصيره^(٣) في الوهم ولم تذكره لأنها لم تحتاج إليه وهو حاضر بين يديها ، فكيف تحتاج إليه إذا مضى؟! — فقد بان أن الأشياء الأرضية^(٤) المحضة ليس من الاضطراب أن تجعلها النفس في الوهم .

فإن ليجَّ أحدٌ فقال : إنه لا بد للنفس من أن تصير الشيء الذي وقع تحت الحس في الوهم أيضاً — قلنا^(٥) : إنه وإن صيرته النفس في الوهم فإنما لم تصيره هناك ليلزمه الوهم أو يحفظه . وذلك أن الحس ، وإن كان قد أدرك الشيء ، فلم يحس إلا رشمه وأثره . والدليل على ذلك ما نحن قائلون : إنا إذا مضينا في الهواء قدماً ولم نعلم أى جزء من أجزائه انفرج لنا أولاً ، وأى جزء انفرج لنا ثانياً : إما لأن لا تعتمد معرفة ذلك ، وإما لأن لا تقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانفرج ولا نتوهمه لأننا لا نحتاج إليه ولا ننتفع بعلمه فإذا لم نتوهمه^(٦) ولم نحفظه لم نذكره . ولو أننا قويناه على المضى في الهواء دون [٣٨ ب] الأرض لما عرفنا الفراسخ ، ولا في أى فرسخ نحن ، ولا كم فرسخ^(٧) سرنا . وأيضاً لو كنا إذا احتجنا إلى الحركة لم نحتاج إلى الأوقات — < لم نحتاج > إلا إلى الحركة فقط^(٨) . فإذا^(٩) علمنا^(١٠) أعمالنا ولم نضفها إلى الزمان فنقول : علمنا هذا الشيء في شهر أو سنة — لما ذكرنا شهراً ولا سنة ولا زماناً دون زمان ، ولـكانت النفس تكتفى بمعرفة الشيء المعمول أنه معمول فقط .

وأيضاً^(١١) إذا كان الفاعل يفعل شيئاً واحداً دائماً ، لم يحتاج إلى حفظ ذلك الشيء ولا أن يذكره إذ كان واحداً لا يتبدل . فإن كان هذا هكذا وكانت الكواكب إنما

(١) ط : تصوره . (٢) ح : فلا حد معان إما لقلة ...

(٣) ط : تصوره . (٤) ح : الفرضية .

(٥) ح : وقلنا . (٦) ح : نتوهم .

(٧) فرسخ : ناقصة في ح . (٨) فقط : ناقصة في ط ، ح .

(٩) ح ، ط : وإذا .

(١٠) م : علمنا . — ح : وإذا علمنا هذا الشيء في أشهر ...

(١١) ط ، ح : وأما إذا ...

تتحرك لتفعل ^(١) أفعالها لا لتسلك أبعاد البروج ولم يكن غرضها ولا ^(٢) فعلها أن ترى الأشياء التي تمرُّ بها ولا كم مرت به ^(٣) منها وكم مرَّها في تلك ^(٤) المواضع أو تلك الأبعاد افترض لا يتعمَّد ، فلا محالة إذن أن حركتها لأمر آخر تريده ^(٥) عظيم شريف ، فلذلك صارت ^(٦) تسلك تلك الأبعاد سلوكا دائما .

ونقول إن الباري الأول لما كان هو الفاضل التامَّ الفضيلة ، وفضيلته أتمُّ وأكمل من جميع ذوى الفضائل إذ ^(٧) كان هو سبب فضيلة كل ذى فضيلة < من ^(٨) > الذين هم دونه وكان هو علتهم وهم معلولون — كان الواجب أن يكون هو الذى يفيض أولا الحياة والفضيلة على الأشياء كلها التي هي دونه وهي معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومرتبتها : فما كان منها أكثر قبولا أخرى أن يقرب منه ويكون القابل ^(٩) الأول لشرف جوهره وحُسن بهائه وثباته ، ولذلك ^(١٠) يتوسط بين الباري وسائر المعلولات أن يُجعل هذا الشيء الشريف الفاضل الجوهر — أول من يقبل ما يفيض عليه من الحياة والفضائل ويكون هو الذى يفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من الباري تعالى ، ويكون قبوله الحياة والفضائل المفاضة عليه من الباري دائما وإفراغه وفيضه على ما دونه دائما . إلا أنه إذا كان هو القابل الأول وفي درجته العليا القريبة من الباري تعالى — كان الواجب أن يكون هو أتمُّ وأفضل من جميع ماتحته لقربه من الباري وشرف جوهره وحُسن قبوله الفضيلة والحياة . ولذلك صار بحيث كان المثال الأول الذى فيه تظهر فضائل الباري سبحانه ، وإليه تفيض الفضائل الكريمة . ولذلك يجب أن يفيض منه — أعنى من العقل — على النفس ، فإنها مثال من [٣٩] العقل ، كما أن المنطق الظاهر هو ^(١١) منطق العقل ، وفعلها كله ^(١٢) إنما

(١) س : لتعمل أفعالها .

(٢) ط : فلا . (٣) ط : ولا كم مرة بها

(٤) ح ، ط : في تلك الأبعاد . (٥) س : رد وعظيم شريف .

(٦) س : جاءت — تلك : ناقصة في ط .

(٧) ح : إذا .

(٨) س : فضيلة ذوى الفضائل الذين هم دونه .

(٩) ح : الفاعل الأول والعرف ... (١٠) بغير واو في ح .

(١١) ح ، س : إنما هو . (١٢) ط : كلها إنما هو بمعرفة العقل .

هو بمعمونة^(١) العقل ، والحياة التى تفيضها على الأشياء إنما^(٢) هى من العقل بأسرها^(٣) ؛
والعقل والنفس هما^(٤) بمنزلة النار والحجارة .

أما العقل الكلّى فكالنار ، والنفس كالحجارة المنبثة من النار على شىء آخر . غير أنه
إن كان العقل والنفس هما^(٥) بمنزلة النار والحجارة ، فإن الحرارة إنما تسيل من النار سيلاناً
وتسلك سلوكاً إلى أن تأتى إلى الشىء القابل لها فتكون فيه ؛ وأما العقل فإنه ينبث في
النفس من غير أن تسيل منه قوة من قواها . ونقول إن النفس عقلية إذا^(٦) صارت فى العقل .
غير أنها وإن كانت عقلية فإن عقلها لن يكون إلا بالفكر والروية لأنه هفل مستفاد ،
فن أجل ذلك صارت تفكر وتروى لأن^(٧) عقلها ناقص والعقل هو متمم لما كالأب والابن
فإن الأب هو المربى لابنه والتّم له . فالعقل هو الذى يتم النفس لأنه هو الذى ولدها .

ونقول : إن شخص النفس إنما هو فى العقل ، والنطق الكائن بالعقل إنما هو للعقل
لا للشىء الواقع تحت البصر . وذلك أن النفس إذا رجعت إلى ذاتها ونظرت إلى العقل كان
كلّ فعلها منسوباً إلى العقل . ولا ينبغى أن نضيف فعلاً من الأفاعيل إلى النفس العقلية
إلا الأفاعيل^(٨) التى تفعل فى^(٩) النفس فعلاً عقلياً وهى أفاعيلها الذاتية المدوحة الشريفة .
وأما الأفاعيل الدنية المذمومة فلا ينبغى أن تنسب إلى النفس العقلية بل إنما تنسب إلى النفس
البهيمية لأنها آثاراً واقعة على هذه النفس ، لا على النفس العقلية .

ثم نقول^(١٠) : إن النفس شريفة بالعقل ، والعقل يزيد لها شرفاً لأنه أبوها وغير
مفارق لها ، ولأنه لا وسط بينهما ، بل النفس تتلو العقل وهى قابلة لصورته لأنه بمنزلة
المهيولى . ونقول إن هيولى العقل شريفة جداً لأنها بسيطة عقلية ، غير أن العقل أشد منها
انبساطاً وهو محيط بها ، ونقول إن هيولى العقل شريفة جداً لأنها بسيطة عقلية ، غير أن

(١) ح : بمعمونة .

(٢) س : بأسرها .

(٣) ح : إنما هو .

(٤) ط : أن .

(٥) ح : أو صارت .

(٦) ط : أفاعيل .

(٧) ح : فى : فى الناس .

(٨) س : ونقول إن النفس الشريفة يزيد لها العقل شرفاً .

العقل أشدُّ منها انبساطاً وهو محيط بها ، ونقول إن هيولى النفس شريفة جداً لأنها بسيطة عقلية نفسانية غير أن النفس أشدُّ انبساطاً منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل ، فلذلك [٣٩ ب] صارت أشرف وأكرم من الهيولى لأنها تحيط بها وتصور فيها الصُّور العجيبة .

والدليل على ذلك العالم الحسى : فإن مَنْ رآه لم يلبث أن يكثر منه عجب ولا سيما إذا رأى عظمه وحُسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة التي فيها ، الظاهرة منها والخفية ، والأرواح الساكنة في هذا من الحيوان والهوام والنبات وسائر الأشياء كلها . فإذا رأى هذه الأشياء الحسية التي في هذا العالم السفلى الحسى فَلْيَرْقِ^(١) بعقله إلى العالم الأعلى الحق الذى إنما هذا العالم مثاله ويُلقَى^(٢) بصره عليه فإنه سيرى الأشياء كلها التى رآها في هذا العالم ؛ غير أنه يراها عقلية دائمة متصلة بفضائل وحياة نقية ليس يشوبها شىء من الأدناس ، ويرى هناك العقل الشريف قَيِّماً عليها ومدبِّراً لها بحكمة لا توصف و^(٣) بالقوة التى جعل فيها^(٤) مبدع العالمين جميعاً ، ويرى هناك الأشياء ممتلئة نوراً وعقلاً وحكمة وليس هناك هُزْء ولا لعب ، لأن الجِدَّةَ الخفض هناك إنما هو من أجل النور الفائض عليها ولأن كل واحد منهم يحرص على الترقى إلى درجة صاحبه وأن يبدو من النور الأول الفائض على ذلك العالم ، وذلك^(٥) العالم محيط بالأشياء كلها الدائمة التى لا تموت ومحيط بجميع العقول والأنفس كلها . وذلك العالم ساكن دائم السكون لأنه في غاية الإنقان والحسن فلا يحتاج إلى الحركة بأن ينتقل من حالٍ إلى حالٍ . ولو أراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك ، لأن الأشياء كلها فيه وليس شىء منها خارجاً منه فينتقل إليه . وذلك العالم أيضاً لا يطالب التمام والزيادة لأنه تامٌّ في غاية التمام والكمال .

وإنما صار العالم الأعلى تاماً كاملاً لأنه لا شىء فيه لا يحيط به علماً . فإذا عقل شيئاً

(١) فعل أمر من رقى يرقى : صعد . — وفى ط : فترقى . س . ملزق — وما أبتناه في ح .

(٢) س : فيلقى . ط : فليلقى . ح : ويلقى .

(٣) الواو : ناقصة في س . (٤) ط : فيه .

(٥) وذلك العالم : ناقص في ط . — وفى س : الفائض عليه وذلك العلم محط ...

فإنما يعقله من غير أن يطلبه أو يروى فيه ، لكنه يعقله بأنه فيه ومن أجل أن شرفه ليس بمستفاد ولا عرضي^(١) لأنه دائم الشرف . وكذلك سائر فضائله دائمة تجري مع الدهر لا مع الزمان ، والزمان إنما يشبه^(٢) بالدهر والديمومة . فإذا أردت أن تعرف ذلك العالم الشريف والأشياء^(٣) التي فيه الشريفة والكريمة الدائمة ، وكلّ بصرك وحادّ عن النظر إليها ، فألق^(٤) [١٤٠] بصرك على النفس واجر معها ، ولا تقف ، فتعرف^(٥) فضائلها ، فإذا جريت معها فخلّف^(٦) بعض ما فيها وأقبل على بعض ، فإن في النفس أشياء شتى منها العقل والحس ، فالزم العقل لأن الحس إنما يعرف الأفراد من الأشياء مثل سقراطيس وبقرطيس^(٧) ، فالحس لا يقوى إلا على نيل الأشياء الجزئية فقط ؛ فأما العقل فإنه يعرفك الإنسان المرسل^(٨) ما هو والفرس المرسل ما هو ؛ وإنما يعرفك ذلك بأنه ينال الأشياء الكلية بقياس بتوسط المقدمات ؛ فأما هناك في العالم الأعلى فإنه يريك الكلّيات عياناً لأنها جواهر ثابتة قائمة دائمة ، والجواهر^(٩) التي في ذلك العالم العالى الشريف كلها قائمة ثابتة في شئ واحد منها ، وإنما هي قائمة فقط ، والقيام هناك دائم بلا زمان ماضٍ ولا آت ، وذلك أن الآنى هناك حاضر والماضى موجود ، لأن الأشياء التي هناك دائمة على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل ، وإنما هي الحال التي يجب أن تكون عليها فلا تزول^(١٠) . وكل واحد من الأشياء التي في ذلك العالم هو عقل وآنية ، والكل منها عقل^(١١) وآنية أيضاً ، والعقل والآنية هناك لا يتفرقان ؛ وذلك أن العقل إنما هو عقل لأنه يعقل الآنية ، والآنية إنما هي آنية لأنها تُعقل من العقل ، والعلة التي من أجلها يعقل العقل وتعمل الآنية آنية أخرى غيرهما ، وهي العلة المبدعة للعقل . والعقل والآنية أبدعاً معاً ؛ فن أجل ذلك لا يفارق أحدهما الآخر . غير

(١) ح ، ط : عمرى . (٢) ط : تشبه .

(٣) ط : والأشياء التي فيها . س : والأسباب التي فيها .

(٤) ط : فكل بصرك وحده عن النظر إليها وألق ... ح : فكل بصرك وحدك عن النظر والى ...

(٥) س : فتقدم . (٦) ح : تخلّف .

(٧) س : سقراطيس والفرس الفلانى . (٨) المرسل = الكلّى المطلق .

(٩) والجواهر ... الشريف : ناقص في ط .

(١٠) ط : تزال . — س : فلا يزول ذلك واحد من ...

(١١) س : منها غير عقل ...

أنه وإن كان العقل والآنية اثنين ، فإنهما عقل وآنية معاً ، وعقل ومعقول معاً ، لأنه لا يمكن أن يكون العقل عاقلاً إن لم تكن الغيرية موجودةً ، أى إن لم يكن الشيء الذى هو موجود منه^(١) .

فإن كان هذا هكذا ، عُدنا قلنا : إن الأوائل إنما هى^(٢) العقل والآنية والغيرية والهوية . وينبى أن يضاف إليها الحركة والسكون : أما الحركة فلأن^(٣) العقل إنما يعقل بحركة ، وأما السكون فلأن العقل^(٤) وإن كان يعقل بحركة فإنه لا يتغير ولا يستحيل من حال إلى حال ؛ وأما الغيرية فن أجل العاقل والمعقول ، فإنه إن رَفَعَ رافع الغيرية من العقل صار واحداً محضاً فيلزم الصمت ولا يعقل [٤٠ ب] شيئاً ، وينبى أن تكون الأشياء المقولة مضافةً إلى الأشياء العاقلة ؛ وأما الهوية فن أجل أن العقل عَقَلَ المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغير ، بل عَقَلَ المعقول وهو هو بعينه فى سائر حالاته وأيضاً فإن الشيء الذى يضم الجواهر العقلية هو الهوية ، والفرقان الذى يَفْرُق تلك الجواهر هو الغيرية ، والعقل الذى هو السيد يوجد فى النفس كثيراً ، إذ النفس متصلة به ؛ إلا أن تتعدى حدودها ويريد مفارقتها ، فإذا فارقت كان ذلك هو مدتها وفسادها ؛ فإذا اتصلت به حتى يصيرا كأنهما شيئاً واحداً حَيَّتْ بحياة دائمة وسُرَّت سروراً لا تفادله .

فإن سأل سائل وقال : ومن صير العقل على هذه الحال ومن شرّفه هذا التشريف ؟ قلنا : الذى أبدعه وهو الواحد الحق المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذى هو قبل كل شيء كثير ، وهو علة آنية الشيء وكثرته ، وهو قاعلُ العدد ؛ وليس العدد أول الأشياء كما ظن أناسٌ ، لأن الواحد قبل الاثنين ، والاثنين بعد الواحد . وإنما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد . ونقول إن الاثنين محدود عند^(٥) الواحد وهما فى أنفسهما غير محدودين . فإذا قيل الحد صار عدداً

(١) س : إن لم يكن الذى هو موجود .

(٢) م : ناقصة فى س . (٣) ط : فإن .

(٤) بعد هذا اللفظ وقع قص طويل فى س (ورقة ١٦٦ س ١٣) لا شك أنه إنما وقع فى

المخطوطة الأصلية التى عنها نسخت س — ويستمر حتى قوله : الواحد الحق فقط ولا يختلف (س ١١١ س ٤ من أسفل فى نسخة ديرصى) .

(٥) ح : وأن الواحد .

غير أنه محدودٌ كالجواهر ، أعنى أنه جوهرى ؛ فإن كان هذا هكذا كانت النفس عدداً أيضاً لأن الأشياء الأولى العالية ليست بمبحثٍ ولا عظم لها بل هى روحانية وليست من حيز الجثث والأقدار ، وإن كانت الجثث والأشياء ذوات الأقدار الغليظة أخرى إلى أن يظن الحس أنها الآليات وليست بآليات .

والدليل على أن الأشياء العالية الشريفة ليست بمبحث ولا ذوات أقدار: الأشياء الجشئية مثل البذور^(١) والنبات ، فإن الشيء الشريف الكريم الذى فى البذور والنبات^(٢) ليس فى الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر ، لكنه الشيء الخفى الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمة^(٣) العقلية < و > العدد الجوهرى الذى فيه .

ونقول إن العدد والاثنين الذى [١٤١] فى ذلك العالم الأعلى إنما هو العقل والكلمات الفواعل المحضة ، غير أن الاثنين ليس يُتعدان إذا نُسبا إلى ذاتهما ؛ وأما العدد الكائن منهما ومن الواحد فإنما هو صورة كل واحد من تلك الأشياء كأن الأشياء كلها تصورت فيه ، أعنى فى العقل ، لأن العقل هما الاثنان^(٤) ، والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذى يتصور به من ذاته ، وإنما تشبه الصور التى يتصورها العقل من ذاته البصر الكائن بالفعل ، وذلك أن الواحد صُوِّرَ فى^(٥) الآنية الأولى المتبدعة فتحرك العقل ليعقل المعقول بالفعل . فالعقل إنما هو كالبصر الذى يبصر بالفعل ، وكلاهما شئ واحد .

فتريد أن نفحص عن العقل ، وكيف هو ، وكيف ابتدع ، وكيف أبدعه المبدع وصيّره مبصراً دائماً هذه الأشياء وأشباهاها مما تضطره النفس أن تعلمها ولا يفوتها منها شئ وتشتاق أيضاً إلى أن تعلم الشيء الذى قد أكرثت فيه الحكماء الأولون القول واضطربوا فيه ؛ وكيف صار الواحد المحض الذى لا كثرة فيه بنوع من الأنواع علّة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته ولا يتكثر ، بل اشتدت وحدانيته عند إبداعه الكثرة لو أضفنا الأشياء كلها إلى شئ واحد لا كثرة فيه ؛ ولو قلنا ذلك فنحن مطلقون هذه

(١) ح : البذر .

(٢) ح : كلمة .

(٣) ح ، ط : ليست .

(٤) ط : من .

(٥) ط : اثنان .

المسئلة ومثبوها ، غير أننا نبتدى فتتضرع إلى الله تعالى ونسأله العفو والتوفيق لإيضاح ذلك ؛ ولا نسأله بالقول فقط ولا نرفع إليه أيدينا الدائرة فقط ، لكننا نبتهل إليه بقولنا ونبسط أنفسنا ونعدها إليه وتتضرع إليه ونطلبه طلب مُدَجَّجاً^(١) ولا نملئ ، فإننا إذا فعلنا ذلك أنار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهالة التي تعلقت بنا في هذه الأبدان وقوانا على ما سألناه من المعونة على ذلك . فهذا النوع فقط بقوى على إطلاق هذه المسئلة وننتهى إلى الواحد الخير الفاضل وحده مفيض الخيرات والفضائل على مَنْ طلبها حقاً .

ونحن مبتدئون وقائلون : من أراد أن يعلم كيف أبدع الواحد الحق الأشياء الكثيرة فليلقِ بصره على^(٢) الواحد الحق فقط وليخلف الأشياء^(٣) كلها خارجاً منه وليرجع إلى [٤١ ب] ذاته وليقف هناك فإنه يرى بقله الواحد الحق ساكناً واقعاً عالياً على الأشياء كلها ، العقلية منها والحسية ، ويرى سائر الأشياء كأنها أصنامٌ منبثةٌ ومائلةٌ إليه . فهذا النوع صارت الأشياء تتحرك إليه ، أعنى أنه يكون لكل متحرك شيء ما يتحرك إليه وإلا لم يكن متحركاً ألبتة ، وإنما يتحرك المتحرك شوقاً إلى الشيء الذى كان منه ، لأنه إنما يريد نيله والتشبه به . فمن أجل ذلك يلقى بصره عليه فيكون ذلك علة حركة اضطراباً . وينبغى لك أن تنفى عن وهمك كل كون بزمان إذا كنت إنما تريد أن تعلم كيف أبدعت الآيات الحققة الدائمة الشريفة من المبدع الأول لأنها إنما كوَّنت منه بغير زمان ، وإنما أبدعت إبداعاً وفعلت فعلاً ، ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط ألبتة . فكيف يكون كونها بزمان وهى علة الزمان والأكون الزمانية ونظامها وشرفها ! وعلة الزمان لا تكون تحت الزمان ، بل تكون بنوع أعلى وأرفع كنعحو الظل من ذى الظل . وما أكثر العجائب التي^(٤) ترى سادة النجوم والأنفس في ذلك العالم الأعلى الذى كونت منه ! ولذلك صار ذلك العالم محيطاً بجميع الأشياء التي في هذا العالم . وهذه الصور^(٥) في ذلك العالم من أولها إلى آخرها ، إلا أنها هناك بنوع آخر أعلى وأرفع . ولست أعنى

(١) ط : الحجار . (٢) هنا آخر النفس في م .

(٣) ط : ولا يخلف إلى الأشياء . — ح : ولا يخلف الأشياء . — وما أبتناه في م .

(٤) ح : الذى . (٥) م : الصورة .

به أن الصور الدنية السكائنة في هذا العالم في العفونة هي في ذلك العالم الأعلى أيضاً ، بل الصورة الطبيعية ، أعنى أنه يمكن أن يكون ما هاهنا هو هناك بنوعٍ أكرم وأشرف .

ونرجع إلى ما كنا فيه ونقول : إن المشتري^(١) إذا رأى هذه الصورة العقلية النقية الصافية نال من حُسْنها وضوئها على قدر قوته . وكلُّ مَنْ كان هاهنا كان أيضاً عاشقاً لذلك العالم وأصحابه عَشَقَ المشتري ورأى حُسْنَ ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهية فاستفاد من ذلك الحُسْن واستنار من ذلك النور لأن ذلك العالم الشريف ينير كلَّ مَنْ ينظر إليه لأنه يُفيض عليه من حسنه ومن بوره حتى يصيرهم كأنهم هو في الحسن والبهاء والنور . وكما أن الرجل الذي يرتقى موضعاً عالياً شامخاً ثم يطلع على أرض حمراء نيرة ويلقى بصره عليها ويطيل النظر إليها يمتلئ [١٤٢] من ذلك اللون الأحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الأرض وبهائها — كذلك مَنْ ألقى بصره على العالم الأعلى ونظر إلى ذلك اللون الحسن النير وأطال نظره إليه أفاده ذلك اللون والحُسْن فَنَشَبَ^(٢) به وصار كأنه هو في الحسن والبهاء ؛ غير أن اللون هناك إنما هو حُسْن الصورة ونورها ، بل الصورة هي ما هي حَسَنٌ باطنها وظاهرها . وذلك أن اللون الحسن ليس هو غير الصورة^(٣) ولا بمحمول عليها ، لكنه لما لم يمكن الناظر أن يراها كلها : باطنها وظاهرها ، ظن الناظر أن ظاهرها هو اللون النير^(٤) الحسن فقط . — فأما^(٥) الذي تولى تلك الصورة بجمالها^(٦) وسلك في كليتها فإنه يرى تلك الصورة ألواناً نيرة صافية ساطعة عالية^(٧) في الحسن والبهاء . إلا أنه حينئذ لا يرى تلك الصورة رديئة منفصلةً داخلاً وخارجاً ، لكنه يراها كلها بأسرها معاً لنفاذ بصره فيها . ولن يقدر الناظر ، إذا كان جسيماً ، أن ينظر إلى تلك الصورة نظراً كلياً في باطنها وظاهرها معاً ، لأنه إنما ينظر إليها وهو خارج منها لأنها واقعة تحت الحس ؛ — فلذلك لا يقدر أحدٌ جسماني أن ينظر إلى^(٨) تلك الصورة كنه^(٩) منظرها ،

(١) زؤوس Zens ، النجم المروف ، ورب الأرباب .

(٢) ط : فينشه . (٣) الواو : ناقصة في ط ،

(٤) ح : النير — س : الميز . (٥) س : وأما .

(٦) كذا في س . — وفي ط ، ح : بكمالها .

(٧) س : عليّة . (٨) س : إليها كنه منظرها .

(٩) كنه ... تلك الصورة : ناقص في ح .

للعلة التي ذكرناها آنفاً . فإذا أردت أن تنظر إلى تلك الصورة فارجع إلى نفسك وكن كأنك نفس بلا جسم ، ثم انظر إلى تلك الصورة كأنها شيء واحد لا اختلاف فيها . فإنك متى فعلت ذلك رأيت الصور بأسرها رؤية^(١) عقلية وامتلات من حُسْنها وبهائِها .

وكا أنك إذا أردت أن تنظر إلى بعض سادة النجوم فإنما تلتقي بصرك عليه إلقاء كلياً كأنك تنظر إلى ظاهره وباطنه فتتنظر إلى نوره وحسنه بمنظر عال — كذلك فافصل إذا أردت أن تنظر إلى تلك الصورة النيرة المضيئة البهية . فإنك إذا قويت أن تراها رؤية لا نقصان فيها ولا تفصيل ، قويت أن تنظر إلى حُسْنها وبهائِها . فإذا لم يقدر أحد أن ينظر إلى ذلك الضوء العالي فليُلقِ بصره على سادة النجوم ليحرص أن يراها رؤية مستقصاة ، فإنه سيروى فيه بعض حُسْنِ ذلك العالم الأعلى لأنه مثال وصم له . فإذا امتلأ من حُسْن ذلك السيد النير صار في الحسن والبهاء كأنه متحد به [٤٣ ب] ليكونا كأنهما شيء واحد . وإن بقي على حاله متوحداً به ولم يفصل ذاته منه ، صار هو السيد النير . وإن بقي على حاله منفرداً بذاته وفصل ذاته منه ، لم يكن هو وذلك السيد شيئاً واحداً ، وذلك أنه يكسوه من بهائِه وحسنه فيكون كأنه هو في البهاء والحسن . فإذا كان كذلك رأى حينئذ هو والسيد في ذلك العالم واحداً . وكلما أراد أن يراه قوى عليه من أجل اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له . فإن هو ترك ذلك السيد بعد إلقاء بصره عليه ونيله من نوره وحسنه ورجع إلى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل أن يتوحدوا . غير أنه إذا انتهى الإنسان وصار صافياً حقياً ولم يتدنس بأدناس الجسم قدر أن يرجع إلى ذلك السيد الذي فارقه فيتوحد معه دائماً . غير أن الإنسان يربح في رجوعه ، وذلك أنه يعلم أنه إذا توحد مع السيد وكان كالشيء الواحد لم يخفَ عليه شيء مما نحت من غناء العالم السفلي . فكذلك إذا أتى المرء التفاضل بصره على بعض السادة التي في السماء وأطال النظر إليها امتلأ من نوره وحسنه وصار معه كأنه شيء واحد وخلف الحسن من ورائه ثلثا يرجع إلى العالم الأسفل فيفارق ذلك السيد ويعدم ذلك الحسن والنظر إلى البهاء الأعلى ، فيلزمه لذلك لزوماً شديداً ، حتى

إذا نظر إليه كان معه كأنه شيء واحد ليس هو غيره . فإن اشتاق أن ينظر إليه كأنه شيء غيره رفضه وألقاه عنه بعيداً .

فينبئ للمرء الفاضل المشتاق إلى النظر إلى العالم الأعلى إذا صار مع بعض سادة النجوم أن يكون على الصفة التي وصفنا ، وأن يحرص دائماً أن يرى العالم الأعلى الذي فوق ذلك السيد الذي هو معه ؛ فإن رؤية ذلك العالم أفضل وأعلى من رؤية عالم السماء ؛ ويحرص أن يصير فيه ، فإنه إن صار فيه رجع وقد صار حسناً بهياً ساطع اللون ، للنور الذي نال من ثم ، ولا يقدر أحد أن يكون في حيز الحس والحيوان وأن يُردَّ عن النظر إليه . فإن أراد أحد أن يصير في العالم العقلي فليتركه كأنه شيء واحد معه لا غيره . فإنه إن فعل ذلك دخل فيه وقيل من أنوار ذلك العالم وحسنه وضوئه ، فيكون [١٤٣] هو نيراً مضيئاً حسناً كأنه هو . وينبئ أن تعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هي ، فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته — كذلك المرء العقلي إذا أتى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو هي شيئاً واحداً . إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء ، والعقل على باطن الأشياء ، فلذلك يكون توحد معها بوجوه ، فيكون مع بعضها أشد وأقوى توحداً من توحد الحاس بالمحسوسات .

والبصر ، كلما أطل النظر إلى الشيء المحسوس ، أضرَّ به المحسوس حتى يصيره خارجاً من الحس : أي^(١) لا يحس شيئاً . فأما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك ، أعنى أنه كلما أطل النظر إلى المقول كان أكثر معرفة وأجدر أن يكون عقلاً . وينبئ أن تعلم أن معرفة الحواس تكون بالشرور والآلام أكثر مما تكون بالعلم ، وذلك بأنها تدفع عنها الشرور والآلام الداخلة عليها مثل السم . فإذا فعلت ذلك لم تثبت معرفتها لشدة الوجد الذي يعرض منه ، فلذلك لا يعرف الحاس معرفة صحيحة . فأما الصحة فإنها تكون في الحواس كوناً ملائماً لها ، وهي تلتذ بها ، فلذلك تعرفها الحواس معرفة صحيحة ، وذلك أن الصحة ترسب^(٢)

(١) ط ، ح ، ص : أن .

(٢) ط : ترتيب في الجث وتثبت معها وتلزمها بأنها ملائمة فتدب بها ، فيعرفها الحاس كعرفة محسوساته . — ح : وذلك الصحة ترتب في الجث وتثبت معها وتلزمها بأنها ملائمة له فيتدب بها فيعرفها الحاس كعرفته بمحسوساته . — وما أثبتنا في ص .

في الحس وثبت معه وتلزمه بأنها ملائمة له فيتحد بها فيعرفها الحاس لمعرفته بمحسوساته . فأمّا الشتم فغريب من الحس غير ملائم له ، والأشياء الغريبة البعيدة منا لا نحسُّ بها المعرفة بل نحسُّ بها حس الوجع . فأمّا الأشياء الذاتية^(١) الملائمة لنا ، فإننا نحسُّ بها بحس المعرفة لا بحس الوجع . فإذا كنّا على هذه الحال عرفنا الأشياء الحسية الذاتية^(٢) التي فينا معرفة صحيحة بالحس ، ولا تنال منها الأشياء العقلية نيلاً صحيحاً . فإن كان هذا على ما وصفنا ، كان الحس إنما يعلم الآثار الملائمة له ويجهل الآثار الغريبة لما يدخل عليه من الألم ، وإن كانت من جنسه . فبالحرى أن يجهل الأشياء العقلية ، فإنها غريبة بعيدة عنا جداً . فلذلك إذا أردنا أن نذكر شيئاً عقلياً بأننا^(٣) من الميولى اشتد ذلك^(٤) علينا وظننا أننا^(٥) لا ندركه^(٦) ، وذلك < أننا > إنما ننظر الأثر^(٧) العارض من الحس ، فإن الحس يقول إنى لم أرَ الشيء العقلي ، وقد صدّق أنه لم يَرَهُ ولا يرى شيئاً من العقليات^(٨) أبداً . فالشيء الذي يقرُّ بالعقليات هو العقل ، فإنه إن أنكر الأشياء العقلية أنكر ذاته أيضاً ؛ وذلك أن العقل إذا ما صير نفسه جسماً وأخرجها من حيز المقول^(٩) وأراد أن يرى العقليات^(١٠) يبصر الأجسام لم^(١١) يمكنه أن ينظر إلى العالم العقلي . وقد قلنا كيف يقدر أن يرى الأشياء العقلية ، وكيف لا يقدر أن يراها ، وهو أنه إذا صير نفسه غير العقلية لم يمكنه أن يراها ؛ وإذا صير نفسه منها رآها وعرفها معرفة صحيحة .

فإن قال قائل : فإذا رأى العقلُ العالمَ وعرفه ، فما الذي يخبرنا عنه ؟ فنقول إنه يخبرنا أنه رأى فعلَ البارئ الأول وهو العالم العقلي الذي هو علته ، وأن ذلك العالم فيه جميع

(١) كذا في ح ، س . — وفي ط : الدائية .

(٢) ط : الدائية . (٣) ح : نابياً .

(٤) ذلك : ناقصة في س . (٥) س : أن .

(٦) ط ، ح : ندركه فلذلك فكر وننظر في الأمور العقلية [٤٣ ب] إلا أن الأثر العارض . — وما أثبتنا في س .

(٧) س : لآثر . (٨) س : العقلية .

(٩) س : المقول . (١٠) س : العقلية .

(١١) ط : فلم . — س : ولم يقدر أن يبصر العالم العقلي وأن يرى العقلية . وقد قلنا كيف

لا يقدر العقل أن يرى العقلية وكيف يقدر أن يراها وهو أننا إذا صبر حسه ...

الأشياء بلا نصّب ولا تعّب ولا جد يدخل عليه ، وأنه يلتذّ بالأشياء التي تولدت منه فيمسكها عنده ليفرح بنور وبحسن الأشياء التي ولدها . غير أن المشتري وحده أول من ظهر خارجاً من ذلك العالم ، وهو صنمٌ لبعض الأشياء التي في ذلك العالم ، ولم يخرج المشتري من ذلك العالم باطلاً ، وإنما خرج ليكون به عالم آخر حسنٌ نيرٌ واقع تحت الكون لأنه صنمٌ ومثالٌ لذلك الحسن . وليس من الواجب أن يكون مثال حسنٍ أو صنم حسن ؛ ولا الحسن الحض ولا الجوهر الحسن بموجودين ، وذلك أن الصنم يشبه بالشئ المتقدم الذي هو صنمٌ له . وفي هذا العالم حياةٌ وجوهرٌ وحُسنٌ ، لأنه صنم العالم السماوى ؛ وهو دائمٌ أيضاً بالكون مادام مثاله قائماً ، وذلك أن كل طبيعة هي مثالٌ وصنم لما فوقها وتلدوم مادام الشئ الذى هي صنم له باقياً . ولهذا العلة أخطأ من قال إن العالم العقل يفسد ويبيد ، وذلك أن مبدعه ثابت قائمٌ لا يبید ولا يزول . فإذا كان مبدع العقل على هذه الحال ، لم يفترق ولا يفسد العقل ، بل يبقى بقاء دائماً ؛ إلا أن يردّه إلى الحال الأولى ، أعنى أن يبیده . وهذا غير ممكن : لأنه إنما أبدع المبدع الأول العقلَ بلا روية وفكر ، بل بنوعٍ آخر من الإبداع ، وذلك أنه أبدعه بأنه نور . فما دام ذلك النور مطلاً^(١) [١٤٤] عليه^(٢) فإنه يبقى ويدوم ولا يفنى . والنور الأول الذى هو أن^(٣) قطع دائماً لم يزل ولا يزال . وإنما استعملنا هذه الأسماء في ذلك النور الأول لما اضطررنا أن نجعلها دلالة .

ونرجع^(٤) ونقول : إن^(٥) الآن الأول هو النور الأول وهو^(٦) نور الأنوار ، لانهاية له ولا ينفد ، ولا يزال ينير ويضيء العالم العقلى دائماً . فلذلك صار العالم العقلى^(٧) لا ينفد ولا يبید . ولما صار هذا العالم العقلى دائماً ، صير قرعته رئيساً^(٨) على هذا العالم ، وأعنى^(٩)

(١) ط : مظلًا . ح : مظلًا . (٢) ح ، س : عليها فإنها ...

(٣) = 8v = وجود — ط : أنى .

(٤) س : نرجع فنقول . (٥) ح : ونقول إن الأول وهو النور الأول ...

س : إن الآن وهو النور الأول نور الأنوار وهو نور ...

(٦) الوار : غير موجودة في ط . (٧) ط : العقل .

(٨) ط : صير فرعة وثناً هذا العالم . — ح : صير فرعه وثناً هذا العالم .

(٩) وأعنى بالقرع العالم السماوى : ناقص في س — أو لعله زيادة في ح ، ط الخ .

بالفرع العالم السماوى ، ولا سيما سادة ذلك العالم ، فإنه لو لم يكن بملأ^(١) لذلك العالم لم يدبر هذا العالم . فإن ترك طلب النور الذى فوقه ، فيشتغل بتدبير هذا العالم ، لم يتيسر له ، فصار مدبر العالم العقلى النور الأول ، ومدبر العالم السماوى العالم العقلى ، ومدبر العالم الحسى العالم السماوى . وهذه التدابير كلها إنما تقوى بالمدبر الأول . وهو الذى يمدّها بقوة التدبير والسياسة .

فأما العالم العقلى فيدبره الآن الأول ، وهو المبدع الأول . ومدبر العالم السماوى العالم العقلى ، إلا أن المبدع الأول عظيم القوة لا يتناهى غايةً فى الحسن ، فلذلك صار العالم العقلى حسناً غاية الحسن ، وهو الذى أثار من الضياء حسناً ونوراً ، ثم صارت النفس حسنة ، غير أن العقل أحسن منها ، لأن النفس إنما هى صنمٌ ؛ إلا أنها إذا ألقت بصرها على العالم العقلى ازدادت حسناً . ونحن مثبتون قولنا وقائلون إن نفس العالم السماوى حسنة فائضة حسنها على الزهرة ، والزهرة تفيض حسنها على هذا العالم الحسى . وإلا ، فن أين هذا الحسن ؟ فإنه لا يمكن أن يكون هذا الحسن من الله وسائر الأخلاط ، كما قلنا فيما سلف . فالنفس دأمة الحسن ما دامت تلقى بصرها على العقل ، فإنها حينئذ تستفيد منه الحسن . فإذا جازت ببصرها عنه نقص نورها . وكذلك نحن نكون حسناً تامين ، ما دمنا نرى أنفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها . وإذا لم نر أنفسنا ولم نعرفها وانتقلنا إلى طبيعة الحس ، صرنا قباحاً .

قد بان وصح — من الحجج التى ذكرنا — حسن العالم العقلى ، بقول مستقصى ؛ على قدر قوتنا ومبلغ طاقتنا .

والحمد للستحق الحمد^(٢) .

[٤٤ ب] بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر التاسع

من كتاب أثولوجيا

في النفس الناطقة وأنها لا تموت ^(١)

إنا نريد أن نعلم : هل الإنسان بأسره كله واقع تحت الفساد والفناء ؟ أم بعضه يبيد ^(٢) ويفنى ويفسد ، وبعضه يبقى ويدوم ؟ وهذا البعض : هو ما هو ؟ فن أراد أن يعلم ذلك علماً صحيحاً فليفتحص ^(٣) فحصاً طبيعياً كما نحن واصفون . فنقول : إن الإنسان ليس هو شيئاً مبسوطاً ساذجاً ، لكنه مركب من نفس وجسم ، والنفس غير الجسم . والجسم ^(٤) إما أن يكون بمنزلة آلة النفس ، وإما أن يكون متصلاً بها بنوع آخر من الأنواع . غير أنه بأي نوع الاتصال كان ^(٥) ، فإنه ينقسم الإنسان بقسمين وهما ^(٦) نفس وجسم . ولكل واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الآخر ، والجسم مركب غير مبسوط ، والمركب قد ينحل ويتفرق إلى الأشياء التي تتركب منها ، فالجسم إذن يتفرق وينحل ولا يبقى . وقد يشهد العيان بذلك ، وذلك لأن البصر يرى كيف يذبل ^(٧) وينحل ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ، ويرى كيف يُفسد بعض الأجسام بعضاً ، وكيف يستحيل بعضها إلى بعض ، وكيف يتغير بعضها إلى بعض ، ولا سيما إذا لم تكن النفس الشريفة الكريمة الحية موجودة فيها ، أعني في الأجسام . وذلك أنه إذا بقي الجرم وحيداً ، وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر

(١) س : في النفس وأنها لا تموت . بسم الله الرحمن الرحيم . إنا نريد ...

(٢) ط : يبدو . — يفتى : ناقصة في س .

(٣) ط : فليفتحص . — فحصاً : ناقصة في ح .

(٤) ط : إما أما أن ...

(٥) ط : كأنه ينقسم ... ح : ينقسم الاقسام بقسمين . — س : الاتصال فإنما ينقسم الإنسان

قسمين في نفس وجسم .

(٧) ط ، ح : يزبل — وما أثبتنا في س .

(٦) ح : وهو .

على البقاء ولا أن يكون واحداً متصلاً لأنه ينحلّ ويتفرّق في الصورة والهيولى ، وإنما يتفرّق فيهما لأنه منهما مركب . وإنما ينحلّ الجسم ويتفرّق ولا يبقى متصلاً على حالة واحدة لمفارقة النفس ، لأن النفس هي التي زكّته من الهيولى والصورة ؛ فإذا فارقت لم يلبث أن يتفرّق إلى الأشياء التي رُكّب منها .

ونقول إن الأجسام أجزاء بأنها أجسامٌ . فمن أجل ذلك انقسمت وتركبت وتجزأت أجزاء صفاراً . وهذا نوعٌ من أنواع فسادها . فإن كان هذا على ما وصفنا ، وكان الجسم جزءاً من أجزاء الإنسان ، وكان واقعاً تحت الفساد ، فلا محالة أن الإنسان كلّه بأسره ليس بواقع تحت الفساد ، بل إنما يقع تحت الفساد جزء من أجزائه فقط . والجزء الواقع تحت الفساد هو [٤٥ ا] الآلة . وإنما صارت الآلة تفسد ولا تبقى ، لأن الآلة إنما ترادُ لحاجة ما ، والحاجة إنما تكون زماناً ؛ وفي طبيعة الآلة أن تفسد ولا تبقى ، وذلك لأن صاحب الحاجة الذي يستعمل الآلة لحاجة ما إذا فرغ من حاجته التي من أجلها استعمل الآلة رفض الآلة وتركها . فإذا رفضها ولم يتعهدا ، فسدت ولم تبقَ على حالتها .

فأما النفس فإنها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبيد ، وبها صار الإنسان هو ما هو ، وهو الشيء الحق الذي لا كذب فيه إذا أضيف إلى الجسم . وحاجة النفس إلى الجسم كحاجة الصورة إلى الهيولى ، وكحاجة الصانع إلى الآلات . فالإنسان إذن هو النفس ، لأنه بالنفس يكون هو ما هو ، وبها صار ثابتاً دائماً ، وبالجسم صار قائماً فاسداً ، وذلك لأن كلّ جرم مركّب ، وكل مركب واقع تحت الانحلال والفساد ، فكلّ جسم إذا منحلّ واقع تحت الفساد .

فإن قال قائل : فإن النفس واقعة تحت الفساد أيضاً لأنها جسم من الأجسام ، غير أنها جسم لطيف رقيق — قلنا له : ينبغي أن نفحص عن ذلك ونعلم : هل النفس جسمٌ ، أم ليست بجسم ؟ فنقول : إن كانت النفس جسماً من الأجسام فلا محالة أنها تتفرّق وتنحل . فإلى أي الأشياء تنحل ؟ — فإنه كان ذلك مما ينبغي أن نعلمه ، فنقول : إن كانت الحياة حاضرة للنفس اضطراراً لا تفارقها ولا تباينها ، وكانت النفس جسماً ، فلا محالة أن لكل

جسم من الأجسام حياة لا تفارقه بأن تكون دائماً معه . فإن كان هذا هكذا رجحنا قلنا : إن كانت النفس جسماً ، وكان الجسم مركباً ، فإنه لا محالة من أن تكون النفس مركبة : إما من جرمين ، وإما من أجرام كثيرة ، وأن يكون لكل جرم منها حياة غريزية لا تفارقه ؛ وإما أن تكون بعضها حياة غريزية ولا حياة لبعضها ، وإما أن لا تكون لشيء منها حياة غريزية ألبتة ؛ وإن كان الجسم منها حياة غريزية فذلك الجسم هو النفس حقاً . فنسأل عن ذلك الجسم أيضاً فنقول : هل هو مركب من أجسام كثيرة ؟ ونصفه بالصفة التي وصفناه بها آنفاً ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وما لا نهاية له فليس بمعلوم مفهوم .

فإن قال قائل : إن النفس جسم مركب من الأجسام الأولى المبسطة التي ليس من وراثها جسم آخر [٤٥ ب] فلا يلزمنا أن نقول إن الأجسام مركبة من أجسام ، وتلك الأجسام من أجسام آخر وهكذا إلى ما لا نهاية له ، لأننا قد جعلنا الأجسام الأولى ليس من وراثها أجسام آخر — قلنا : إن كانت النفس جسماً ما ، وذلك الجسم مركب من الأجسام الأولى ، والأجسام الأولى ذوات حياة دائمة غير مفارقة — فأى الأجسام ذو حياة دائمة غير مفارقة ؟ فإنه ^(١) لا يستطيع قائل أن يقول إنه النار والهواء والأرض والماء ، لأن هذه ليست ذوات النفس . — قلنا : إن أُلْفِيَتْ ^(٢) الأجرام للبسطة ذوات النفس حية ، فالحياة في تلك الأنفس ^(٣) عرضية وليست بغريزية . وذلك ^(٤) أنها لو كانت غريزية فيها لما استحالت ولا تغيرت ، كما أن الأجرام السماوية ^(٥) لا تتغير ولا تستحيل لأنها ذوات أنفس حية ليست بمستفادة ^(٦) من شيء آخر ^(٧) بل هي التي تفيد سائر الأجرام الحية . فنقول : إنه ليس ^(٨) من وراء هذه الأجرام المبسطة أجرام آخر أشد منها انبساطاً

(١) ط : فان .

(٢) بالقلب المثناة و ط .

(٣) ص : عرضية . ط ، ح : عرض .

(٤) ط : فذلك .

(٥) ط ، ح : السماوية .

(٦) ط : بمضيئة .

(٧) آخر : ناقصة في ط .

(٨) ط ، ح : لها ليست .

وهي اسقطت هذه الأجرام ، فإنهم لم يذكروا أنها ذوات النفس ولا أنها لها^(١) حياة .
 فإن كانت الأجرام الأولى المبسطة لا أنفس لها ولا حياة ، فكيف يمكن أن يكون الجرم
 المركب منها ذا نفس وحياة ؟ وهذا ممتنع^(٢) محال أن تكون الأجرام التي لا أنفس لها
 ولا حياة إذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حياة ، كما يحدث من العقل الأشياء العقلية .
 فإن قال قائل : إن الأجرام الأولى المبسطة ليست بذوات أنفس ولا حياة ، وإنما
 تكون ذوات أنفس وحياة إذا امتزج بعضها ببعض ونفذ بعضها في بعض — قلنا : إن
 كان المزاج هو علة تكون^(٣) بها الأجسام ذوات أنفس وحياة ، فلا محالة أن المزاج^(٤)
 علة ما ، وهي التي تمزج بعض الأجرام ببعض وتنفذ قوة بعضها في بعض . فإن كان
 امتزاج الأجرام بعضها في بعض^(٥) لا يكون إلا لعة ما ، فذلك العلة هي إمكان بقاء^(٦)
 النفس . ونقول : لو كان امتزاج الأجرام بعضها ببعض علة تصير الأجرام ذوات أنفس
 وحياة ، لما أُلغى^(٧) جرم ذو نفس إلا الأجرام [١٤٦] المركبة فقط . وليس ذلك كذلك ،
 بل الأجرام المبسطة كلها ذوات أنفس وحياة ، وليس يوجد جرم من الأجرام في العالم ،
 مركباً كان أو مبسوطاً ، إلا وهو ذو نفس وحياة . وإنما صار ذلك كذلك ، لأن الكلمة
 الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى الأجرام . ولما صورت الهيولى ، فلت منها الجسم .
 والدليل على ذلك أنه لا تكون كلمة فعالة في هذا العالم إلا من تلقاء النفس . وذلك أن
 النفس لما صورت الهيولى وأحدثت منها الأجسام المبسطة أفادتها كلمة فعالة طبيعية ؛
 والكلمة الطبيعية الفاعلة إنما هي من قبل النفس . وليس جرم من الأجرام — مبسوطاً
 كان أو مركباً — إلا وفيه كلمة فعالة . فليس إذن جرم من الأجرام ، مبسوطاً أو مركباً ،
 إلا وهو ذو نفس وحياة .

(١) أنها لها : ناقصة في س . (٢) ط : ممنوع .

(٣) ط : علة أن يكون به الأجسام . ح : علة أن يكون بها الأجسام .

(٤) ح ، ط : للمزاج علة ما التي تمزج ...

(٥) بعضها في بعض : ناقصة في س .

(٦) بقاء : ناقصة في س — إمكان : في س : مكان .

(٧) ط : أُلغى .

فإن قال قائل: ليس الأمر كذلك، وليست الأجرام المبسوطة ذوات أنفس ولا حياة، بل الأجرام التي لا ينقسم بعضها إلى بعض إذا اتصلت واتحدت حدث عن اتصالها واتحادها النفس — قلنا: هذا باطل غير ممكن؛ وذلك لأن الأجرام التي لا تنقسم كلها على حالة واحدة وهيئة واحدة، أعني أن ليس منها جرم يحس بأثر من الآثار ولا يقبله. فإن كانت هذه الأجرام لا تحس بالآثار ولا تقبلها، فكيف يمكن أن يتصل بعضها ببعض أو يتحد، والاتصال والاتحاد أثر من الآثار الواقعة على الأجسام التي تتجزأ؟! والنفس أيضاً تحس الآثار الواقعة على الشيء المتصل وتحس الآثار الواقعة على الشيء المنفصل، وتحس الآثار الواقعة على الجسم. وقلنا إنه لا يحدث من اتصال الأجرام التي تتجزأ جثة^(١) ألبتة، فكيف يمكن أن تحدث النفس من اتصال الأجرام واجتماعها؟! هذا محال ممتنع. ونقول إن الجسم المبسوط مركب من هيولى وصورة. ولا يمكن لقائل أن يقول إن الجرم ذو نفس من قبل الهيولى، لأن الهيولى لا كيفية لها؛ وإنما يكون الجرم ذا نفس وحياة من تلقاء الصورة، لأن الجرم بالنفس يكون ذا طقس^(٢) وشرح، والطقس^(٣) والشرح من حيث النفس لأنه لا بد للنفس من أن يكون بها^(٤) طقس.

فإن كان هذا هكذا سألنا^(٥): ما هذه الصورة؟ فإن [٤٦ ب] قالوا إنها جوهر ما، قلنا: إنكم دلتُمونا على أحد جزئي المركب، ولم تدُلُّونا على المركب كله بأسره، فيكون أحد جزئي الجسم هو النفس، فيبطل إذا قولكم إن اتصال الأجرام إنما هو^(٦) علة لحياة الأجرام^(٧) واجتماع بعضها إلى بعض. فإن قالوا إن الصورة إنما هي أثر الهيولى وليست^(٨) بجوهر، فمن هذا الأثر حدثت النفس والحياة في الهيولى — قلنا: بطل قولكم، وذلك أن الهيولى ليس تقدر أن تصوّر نفسها ولا أن تحدث النفس من ذاتها. فإن كانت الهيولى

(١) ط: حية.

(٢) τὰξις = ترتيب، نظام.

(٣) τὰξις = (٤) ح: به.

(٥) ح: من (٦) م: إنما هو كله بحياة الأجرام...

(٧) إنما هو علة لحياة الأجرام: ناقصة في ح.

(٨) ط، ح، م الخ: وليس.

لا تصور نفسها ولا تحدث النفس من ذاتها ، فلا محالة أن الذى يصور الهوى آخر غيرهما وهو الذى جعلها ذات جثة ونفس وحياة وجعل سائر الأجرام أيضاً ، وهو شئ خارج من كل طبيعة جرمية هيولانية . ونقول : إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتاً قائماً ، مبسوطاً كان أو مركباً ، إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه . وذلك لأن فى طبيعة الجرم السيلان والقناء . فلو كان العالم كله جرماً لا نفس فيه ولا حياة له ، لبادت الأشياء وهلكت . وكذلك أيضاً لو كان بعض الأجرام هو النفس ، وكانت النفس جرمية كما ظن أناس ، لئلا ما نال سائر الأجرام التى لا نفس لها ولا حياة لأن الأجرام كلها ، بأنها^(١) أجرام ، إنما هى من هوى واحدة . فإن كانت الأجرام هيولانية ، وكانت النفس جرماً من الأجرام ، فلا محالة أن الأجرام والأنفس تنتقض^(٢) وتنحل وتصبح إلى الهوى ، لأن هوى الأجرام كلها واحدة منها رُكبت وإليها تنحل . وإن كان هذا هكذا وكانت النفس جرماً من خير^(٣) الأجرام كانت منتقضة سيالة لا محالة ، لأنها تسيل سيلان الأجرام وتنقض إلى الهوى . فإذا انتقضت الأجرام كلها وقف^(٤) الكون لأنه تصير الأشياء كلها إلى الهوى . فإذا رُدت الأشياء كلها إلى الهوى ولم يكن للهوى مصور يصورها وهو علتها ، بطل الكون . فإذا بطل الكون بطل هذا العالم أيضاً ، إذا كان جرمياً محضاً . وهذا محال ، لأنه لا يبطل العالم بأسره البطلان كله .

فإن قال قائل : إنا لا نجعل العالم بأسره جرماً فقط ، لكننا نجعله ذا نفس وحياة بالاسم فقط — قلنا : أما الاسم فلا عبرة ، فأما المعنى فإنكم قد نفيت عنه^(٥) النفس والحياة [١٤٧] وذلك أنكم قد جعلتم النفس من خير^(٦) الأجرام . فإن كانت النفس جرماً ما ، وكان كل جرم منتقضاً سيالاً واقعاً تحت الفساد ، فلا محالة أن النفس تنتقض وتنحل وتفسد أيضاً ، فيكون العالم كله واقعاً تحت الفساد ، وهذا محال كما بينا ذلك مراراً . فكيف يمكن

(١) بأنها = en tant que = بوصفها .

(٢) بالصاد المهملة فى ط . — وفى ح : تنقض (بالفاء والصاد المعجمة) .

(٣) بكسر الخاء المعجمة بعدها ياء ثم راء مهملة : طبيعة ، أصل ، هيئة . — وفى ط : حيز

(بالحاء المهملة والياء المشددة والزاي) . وفى س : من غير الأجرام أم كانت .

(٤) ط : لا وقف . (٥) ط : عن .

(٦) ط : حيز .

أن تكون النفس جرماً لطيفاً ، وكل جرم سيال ، غليظاً كان أم لطيفاً ، كالهواء والريح ، فإنه لا يكون جرم من الأجرام اللطيفة ولا أرق منهما ، وليس في الأجرام المبسوطة والمركبة جرم هو أكثر سيالاً منهما ولا أسرع انقشاشاً . وليس ينبغي للنفس أن تكون على هذه الحال ، وإلا كانت أرذل وأدنى من الأجرام الغليظة الجاسية^(١) . وليست كذلك ، بل النفس أشرف وأفضل من كل جرم ، غليظاً كان أم لطيفاً ، كشراف العلة وفصلها على معلولها^(٢) .

ونقول : إن كل جرم ، غليظاً كان أم لطيفاً ، فإنه ليس بعلة لوحداثيته ولا اتصاله ، بل النفس هي علة اتصال الجرم ووجدانيته ، لأن الوجدانية مستفادة في الجرم من النفس . وكيف يمكن أن يكون الجرم علة ووجدانيته ، ومن شأنه التقطع والتفرق ! فلو أن النفس تلزمه لتفرقت ، ولم يثبت على حالة واحدة ألبتة . فكيف يمكن أن يكون الهواء والريح نفسانيين وهما سيالان ينفشان ويتفرقان سريعاً ؟ ! والذي لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحرى أن لا يقوى على لزوم غيره . وكيف يمكن أن يكون الهواء نفس هذا العالم وروحه وهو محتاج إلى طقس^(٣) وشرح ؟ !

ونقول : إن هذا العالم لا يجرى بالبخت والاتفاق ، بل إنما يجرى بكلمة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن النفس العقلية هي القيمة على هذا العالم ؛ والأشياء الجرمية إنما هي بمنزلة جزء لها ، وهي التي تلزم هذا العالم بالهيئة التي عليه ، كما تلزم أجرام الحيوان فإنها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة ، فإذا فارقتها لم تثبت ولم تنبثق بل تفسد وتهلك . فكذلك العالم كله ، ما دامت النفس فيه ، باقٍ دائماً ؛ فإن فارقتها ، هلك ولم يبق على حالة واحدة . وقد شهد لنا على [٤٧ ب] ذلك الجرميون ، لأن الحق يضطرهم إلى الإقرار بذلك وتضطرهم الأشياء إلى أن يعلموا أنه ينبغي أن يكون ، قبل الأجرام كلها : المبسوطة والمركبة ، شيء آخر وهو النفس . غير أنهم خالفوا الحق بأن جعلوا النفس ربحاً روحانية وناراً روحانية . وإنما وصفوا النفس بهذه الصفة لأنهم رأوا أنه ليس

(١) الجاسية = الفاسية ، الصلبة . — وفي ط : الجاسية (بالهاء المهملة ، والسين والياء

المعدتين)

(٢) م : الملول .

(٣) طقس = طقس

يمكن أن تكون القوة الشريفة الكريمة دون النار أو الريح ، وظنوا أنه لا بد للنفس من أن يكون لها مكان تثبت فيه . فلما ظنوا ذلك جعلوا مكانها الريح والنار لأنها أرق وألطف من سائر الأجرام . وقد كان من الواجب أن يقولوا إن الأجرام هي التي تفرص على طلب المسكان فيها وتثبت في قوى النفس ، والنفس هي مكان الأجرام ، وفيها ثباتها ودوامها ، لا الأجرام مكان النفس ، لأن النفس علة والجرم معلول ، والعلة قد تكتفي بنفسها ولا تحتاج في ثباتها وقوامها إلى المعلول ، والمعلول يحتاج إلى العلة لأنه لا ثبات له ولا قوام إلا بها — أي بالعلة .

ونقول : إنهم إذا سئلوا عن النفس فقالوا إنها جرم ، ثم وردت عليهم المسائل التي لا ملجأ لهم منها ، ولم يقدروا على أن يثبتوا أنها في الأجرام المعروفة — التجأوا حينئذ^(١) إلى الشيء المجهول الذي قد أكثروا فيه القول وكرروه ، فاضطروا إلى أن يملوها جرماً غير هذه الأجرام المعروفة ، إلا أنه بزعمهم جرم قوى فعال وسموه روحاً . فردد عليهم ونقول : إما قد وجدنا أرواحاً كثيرة لا أنفس لها ؛ فإن كان هذا هكذا ، فكيف يمكن أن تكون النفس روحاً من الأرواح لما لا نفس له ! فإن قالوا : إن^(٢) الروح التي في هيئة ما هي النفس — سألناهم عن هذه الهيئة ما هي ، فإنه لاحتمال من أن تكون الهيئة هي الروح بعينها ، أو أن تكون كيفية فيها . فإن كانت هي الروح لزمهم قولنا الأول : إما قد نجد أرواحاً ليست بذات النفس . وإن كانت الهيئة كيفية الروح كان الروح مركباً غير مبسوط ، فلا يكون بينها وبين الأجرام فرق ألبتة .

ونقول : إن الهيئة محمولة ، والمحمول فرع واحد من الأشياء المحمولة وليست بحاملة . فإن كانت الهيئة محمولة والمحمول [٤٨] لا هيولى له — إنما يكون في حامل والحامل جرم — فإن كان هذا هكذا ، وكانت الهيئة لا هيولى لها ، وكانت الروح جرمية ، كانت النفس مركبة من جرم من الأجرام ، لا غليظاً ولا لطيفاً . وتحقيق ذلك ما نحن ذاكرون : وذلك أن كل جرم إما أن يكون حاراً أو بارداً ، وإما أن يكون جاسياً أو ليناً ، وإما أن يكون

(١) حيثئذ : ناقصة في ط .

(٢) ح : فإن قال قائل : إن الروح التي في هيئة ما هي النفس .

رطباً أو يابساً ، وإما أن يكون أسود أو أبيض ، وإما أن يكون في بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التي ذكرنا . فإن كان الجسم حاراً فقط سَخَنَ ، وإن كان بارداً بَرَدَ ، وإن كان خفيفاً خَفَّ ، وإن كان ثقيلاً ثَقُلَ ، وإن كان أسوداً سَوَّدَ ، وإن كان أبيضاً بَيَّضَ . وليس من شأن البارد أن يُسَخِّنَ ، ولا من شأن الحار أن يَبْرُدَ . فإن كانت الأجرام كلها على هذه الحال ولم يفعل الجرمُ بما فيه إلاّ فعلاً واحداً فقط ، ثم وجدنا شيئاً آخر يفعل أفعال كثيرة ، علمنا أن جوهر هذا الشيء غيرُ جوهر الأجرام وأنه خارجٌ من كل جوهر جرمي ، لا يردُّ ذلك أحداً ولا ينكره .

باب

من ^(١) النوادر

ونقول : إن من ^(٢) الدليل على النفس أنها ^(٣) تكون في هذا العالم بيمض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها — العدل والصلاح وسائر الفضائل . وذلك أن النفس إذا فكرت في العدل والصلاح ثم فحست ^(٤) عن الشيء : هل هو عدلٌ أم صلاحٌ أم ليس ذلك كذلك — فلا محالة أن في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكرُ النفسُ وعنه تفحصُ . وإلا فلم فكرت ^(٥) النفس في شيء ليس بموجودٍ وفحست عنه ؟ ! فإن كان هذا هكذا قلنا إن العدل والصلاح وسائر الفضائل موجودةٌ ، فكرت النفس فيها أو لم تفكر . وإنا ما هي موجودة في العقل بنوع أعلى وأرفع مما في النفس . وذلك أن العقل هو الذي يفيد النفس العدل والصلاح وسائر الفضائل . وليست الفضائلُ في النفس للمعركة دائماً ، بل ربما كانت فيها موجودةً لما فكرت فيها ؛ وذلك أن النفس إذا ألقت بصرها على العقل فإنما تنال منه من أنواع الفضائل بقدر إلقاء بصرها إليه . فإذا أدامت النظر إلى العقل استفادت منه الفضائل الشريفة . وإن غفلت ^(٦) والتفتت إلى الحسن [٤٨ ب] واشتغلت

(٢) من : ناقصة في ص .

(٤) ح : محضت

(٦) ح : وإن علمت التفتت . .

(١) ط ، ح : في .

(٢) ص ، ح : وأنها .

(٥) ط : تفكرت .

به لم يُفيض عليها العقل شيئاً من الفضائل وصارت كبعض الأشياء الحسّية الدنيّة . فإذا فكرت في بعض الفضائل واشتأقت إلى اقتباسه^(١) نظرت إلى العقل فيفيض عليها العقل عند ذلك الفضيلة . وأما العقل فإن الفضائل فيه جميعاً دائماً ، لا حيناً موجودةً وحيناً غير موجودة ، بل فيه أبداً . وإن كانت دائمة فيه فإنها مستفادة ، من أجل أن العقل إنما يفيدها من العلة الأولى . وإنما صارت الفضائل في العقل دائماً ، لأن العقل لا يفتر^(٢) عن النظر إلى العلة الأولى ولا يشغله عن ذلك شاغل ؛ والفضائل فيه دائمة ، غير أنها متقنة غاية في^(٣) الإحكام ، وهي صوابٌ لا خطأ فيها ، لأنها تصير فيه من العلة الأولى بلا توسط^(٤) ، والعقل يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو .

وأما^(٥) العلة الأولى فإن الفضائل فيها بنوع علة ، إلا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل ، بل كلها^(٦) آتية هي الفضائل كلها ، غير أن الفضائل تنبع منها^(٧) من غير أن تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما ، بل هي آتية تنبجس منها الآتيات والفضائل بغير نهاية من غير حركة مكانية ولا سكون مكاني . وإذا انبجست منها الآتيات فإنها موجودة في كل الآتيات على نحو قوة الآتية ، وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس ، والنفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية ، والأجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الأجرام الواقعة تحت الكون والفساد . وذلك أن العلول ، كلما بعد عن العلة الأولى وكانت للمتوسطات أكثر ، كان من العلة الأولى أقل قبولاً . والعلة الأولى واقفة ساكنة في ذاتها وليست في دهر ولا في زمان ولا في مكان ، بل الدهر والزمان والمكان وسائر الأشياء إنما قوامها وثباتها بها . وكما أن المركز ثابت قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز إلى محيط الدائرة كلها إنما تثبت وتقوم فيه ، وكل نقطة أو خط في دائرة أو سطح فإنما قوامه وثباته بالمركز ، فكذلك الأشياء العقلية والحسّية . ونحن أيضاً قوامنا وثباتنا بالفاعل الأول ، وبه تتعلق

(٢) ط : يغنى . ح : يغنى - وما أثبتنا في ص .

(٤) ط ، ح : بغير وسط .

(١) ط : اقتباله .

(٣) ط : من ... وهو ...

(٥) ص : فأما .

(٦) ح : لكنها آتية (!) هي الفضائل - ط : لكنها هي الفضائل ...

(٧) ص : فيها .

وعليه اشتياقنا [١٤٩] وإليه نميل ونرجع^(١) ؛ وإن تأيننا عنه وبعدنا فإنما مصيرنا إليه ومرجعنا كصير خطوط الدائرة إلى المركز وإن بعدت ونأت .

فإن قال قائل : فما بالنا إذا كنا في تلك الآتية الأولى المبدعة الأشياء كلها وفيها من تأمات النفس فضائل كثيرة — لا نحس بالعلة الأولى ، ولا بالعقل ولا بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها ، لسكنا^(٢) نجهلها جُلَّ دهرنا ، ومن الناس من يجهلها وينكرها دهره كله^(٣) ، وإذا سمع أحد يتكلم^(٤) بها ظن أنها خرافات لا حقائق لها ، ولا يستعمل دهره كله شيئاً من الفضائل الشريفة الكريمة — قلنا إنما جهلنا هذه الأشياء لأننا صرنا حسين وأناً لا نعرف غير الحسيات ولا نريد إلا إياها . فإذا طلبنا إفادة علم فإنما نريد أن نستفيد من الحس ، وذلك أننا نقول إننا رأينا الأشياء هكذا ولا نريد مفارقة الرؤية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ، ونظن الأشياء كلها نرى وليس منها شيء إلا وهو واقع تحت البصر . فهذا وشبهه صيرنا إلى أن نجهل النفس والعقل والعلة الأولى . وإن أُلغى^(٥) امرء منا يظن أنه نال معرفتها فإنما يضيفها إلى الحس وإلى الأجسام فيجسم النفس والعقل والعلة الأولى : فالجسم إنما هو معلول معلول المعلوم ، والفضائل موجودة في النفس والنفس موجودة في العقل ، والعقل موجود في الآتية الأولى بنوع عاتته ، وليست النفس جسمًا بل علة الجسم ، ولا العقل أيضاً جسم ، ولا الآتية الأولى جسم .

وقد أقر بذلك أفاضل الأولين ، واحتجوا فيه بحجج مرضية مُقنعة . والدليل على ذلك أن النفس ليست نحس فضائلها ، وأنها ليست بأجسام ، ولا هي واقعة تحت الحس . وكيف تكون أجساماً ، ونحن لا نقوى على أن نحسها ، إذا كنا مائلين إلى الحس ؟! والدليل على ذلك أننا إذا كنا مائلين إلى الحس لم نقو على أن نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها ، وذلك أننا ربما فُكّرنا في شيء لحضرنا بعض الأصدقاء فلا نراه لأننا قد ملنا إلى النفس بأمرنا ونسينا الحس ، فكذلك إذا نحس ملنا إلى الحس بأمرنا^(٦) ولم نحس بالنفس ولا بفضائلها ،

(١) ط : وإليه نرجع .

(٢) ط : لكنا .

(٣) ط : كلها وإنما سمع ..

(٤) ح : تكلم .

(٥) ط ، ح : الق (بالقاف) .

(٦) ط : فإننا ملنا إلى الحس بأمرنا لم نحس ...

وإنما نحس بالشئ إذا ما^(١) حسه الحاس فأداه إلى [٤٩ ب] النفس ، فأدته النفس إلى العقل ، وإلا لم نحس بذلك الشئ وإن نظر إليه الناظر طويلا — وكذلك قوة النفس أيضاً لا نحس بشئ إلا أن تؤديه النفس إلى العقل ثم يرد العقل إلى النفس وهو أشد تفاوتاً منه بدءاً ، ثم تؤديه النفس إلى الحس فيحس به الحس على نحو قوته في الحس : فالحس إذا أحس شيئاً فإنما يؤديه إلى النفس وتؤديه النفس إلى العقل — فكذلك النفس إذا أحست شيئاً أدته إلى العقل أولاً ، ثم يرد العقل إلى النفس ، فتؤديه النفس إلى الحس ، غير أن العقل يعرف الشئ معرفة أعلى وأوضح من معرفة النفس ، والنفس تعرف الشئ معرفة دنية ليست بصحيحة .

ونقول : إن من أراد أن يحس النفس والعقل والآنية الأولى التي هي علة العقل والنفس وسائر الأشياء فإنه لا يدع الحسائس أن تفعل أفعاليها بل يرجع إلى ذاته ، ويقوم في باطنها ويثبت هناك زماناً طويلاً ويجعل سائر شغله هناك وإن تباعد عن البصر وسائر الحسائس لأنها إنما تفعل أفعاليها خارجاً عنها لا داخلها فيها . فليحرص أن يسكنها ، فإذا سكنت الحسائس ورجع إلى ذاته ونظر في داخله قوى على أن يحس بما لا تقوى عليه الحسائس ولا على نيته . وذلك بمنزلة من أراد أن يسمع صوتاً لذيقاً مطرباً فنصت^(٢) لذلك الصوت ولم يشغل سمعه بشئ من الأصوات غيره ، فإنه حينئذ يقوى على استماع ذلك الصوت ويحس حساً صحيحاً ؛ وكذلك كل من له حس من الحسائس إذا أراد أن يحس ببعض محسوساته حساً صواباً رفض سائر محسوساته وأقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة . فكذلك ينبغي أن يفعل من أراد أن يحس النفس والعقل والآنية الأولى : أن يرفع^(٣) السمع الحسى الظاهر ويرفضه ، ويستعمل السمع العقلى الداخل فيه ، فإنه حينئذ يسمع النفثات العالية النقية الصافية^(٤) الحسنة البهية المطربة التي لا يملها سامع^(٥) ، وكلما يسمعها ازداد شهوة^(٦)

(١) ما : ناقصة في ح . (٢) ط : فینصت ... یسمعه شیء ...

(٣) ط : یدفع ويرفض . ج : یرفع ويرفض . — وما أبتنا في ص .

(٤) الصافية الحسنة : ناقصة في ص . (٥) ص : سامعها .

(٦) ح : ازداد الشوق شهوة ...

وطرباً ، ويعلم أن النفثات الجرمية الحسية إنما هي أصنام^(١) ورسوم تلك النفثات ، فإذا أحس تلك^(٢) [١٥٠] الآليات الشريفة العالية ، وسمع^(٣) هذه النفثات على قوته واستطاعته — تم وكل سروره .

]] تم الميمر التاسع من كتاب أنولوجيا

بتوفيق الله تعالى]]

(١) ص : أجسام ... لتلك ...

(٢) ص ، ح : بتلك . (٣) ص : العاليه مبدة هذه النفثات على نحو قوته

واستطاعته . في العلة الأولى ... ح : العاليه سمعت بهذه النفثات على نحو قوته واستطاعته تم . سروره وكل حضوره .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^(١)

الميمر^(٢) العاشر

من كتاب أثولوجيا

في العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها^(٣)

الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء ،
وليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه ؛ وليس هو في شيء من الأشياء ، وذلك أن
الأشياء كلها إما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها .

فإن قال قائل : كيف يمكن أن تكون الأشياء في الواحد المبسوط الذي ليس فيه
ثنوية^(٤) ولا كثرة بجهة من الجهات ؟ قلنا : لأنه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من
الأشياء . فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها ، وذلك أنه لما لم تكن له
هوية^(٥) انبجست منه الهوية .

وأقول ، وأختصر القول : إنه لما لم يكن شيء من الأشياء ، كانت^(٦) الأشياء كلها
انبجست^(٧) منه . غير أنه وإن كانت الأشياء كلها إما انبجست منه ، فإن الهوية الأولى ،
أعني به هوية العقل ، هي التي انبجست منه أولاً بغير^(٨) توسط ، ثم انبجست منه جميع
هويات الأشياء التي في العالم الأعلى والعالم الأسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي .

وأقول : إن الواحد المحض هو فوق التمام والكمال ، وأما العالم الحتمي فناقص لأنه

(١) في ح .

(٢) ناقصة في ح -- ولم يرد العنوان كله في ص .

(٣) ح : منه - وفي ص بحرفة : حها (!) . - ب : في المبدأ الأول والأشياء التي

ابتدعت منه .

(٤) ف : ثنوية معنوية .

(٥) هوية = $\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}\ \eta\upsilon\ \epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$, $\epsilon\sigma\sigma\epsilon\iota\alpha$. - له ناقصة في ف .

(٦) ف ، ب : رأيت . (٧) ناقصة في ب ، ف .

(٨) ص : بلا توسط . ب ، ط ، ح ، ف : بغير وسط .

مبتدع^(١)، والشئ التام هو العقل . وإنما صار العقل تاماً كاملاً لأنه مبتدع من الواحد الحق المحض^(٢) الذى هو فوق التمام ، ولم يكن بممكن أن يُبدع الشئ الذى فوق التمام — الشئ الناقص بلا توسط ، ولا يمكن^(٣) أن يبدع الشئ التام تاماً مثله لأنه فى الإبداع نقصان ، أعنى به أن المبدع لا يكون فى درج المبدع بل يكون دونه .

والدليل على أن الواحد المحض تام فوق التمام^(٤) أنه لا حاجة به^(٥) إلى شئ من الأشياء ولا يطلب إفادة شئ . واشدّة تمامه وإفراطه^(٦) حدث منه شئ آخر ، لأن الشئ الذى هو فوق التمام لا يمكن^(٧) أن يكون محدثاً من غير أن يكون الشئ تاماً وإلا لم يكن فوق التمام . وذلك أنه إن كان [٥٠ ب] الشئ التام^(٨) يحدث شيئاً من الأشياء ، فبالحرى أن يكون الشئ الذى فوق التمام محدثاً للتمام ، لأنه يحدث الشئ التام الذى لا يمكن أن يكون شئاً من الأشياء الحديثة أقوى منه ولا أبهى ولا أعلى .

وذلك أن الواحد الحق الذى هو فوق التمام لما أبدع الشئ التام التفت ذلك التام إلى مُبدعه وألقى بصره عليه وامتلأ منه نوراً وبهاءً فصارعقلاً^(٩) . أما الواحد الحق فإنه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه . فلما نظرت تلك الهوية إلى الواحد الحق تصوّر العقل . وذلك أنه لما ابتدغت الهوية الأولى من الواحد^(١٠) الحق وقفت وألقت بصرها على الواحد لتراه ، فصارت حينئذ عقلاً . فلما صارت الهوية الأولى المبتدعة عقلاً صارت تحكي أفاعيلها الواحد الحق ، لأنها لما ألقت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وصارت حينئذ^(١١) عقلاً

(١) ف ، ب : مبتدع من الشئ التام وهو العقل .

(٢) فاقصة فى ف ، ب .

(٣) ب ، ف : ولا يمكن الشئ التام أن يبدع تاماً مثله ، لأن الإبداع نقصان .

(٤) ب : التام . (٥) ط : له .

(٦) هاشم ب : فى فيضان الفيض منه دائماً .

(٧) ح : لا يمكن أن يكون إلا محدثاً من غير أن يكون الشئ ، وإلا لم يكن ... — ص : لا يمكن

إلا أن يكون محدثاً غير أن يكون الشئ وإلا لم يكن ...

(٨) ح : التمام .

(٩) فوق الكلام فى ب : لأنه تعقل بمشاهدة أنوار مبدعه نقصان نفسه .

(١٠) ب ، ف : الواحد المحض الحق . (١١) حينئذ : فاقصة فى ب ، ف .

أفاض عليه الواحد الحق^(١) قوى كثيرة عظيمة ، فلما صار العقل ذا قوة عظيمة أبدع صورة النفس من غير أن يتحرك ، تشبهاً^(٢) بالواحد الحق ، وذلك أن العقل أبدعه الواحد الحق وهو ساكن ، ولذلك^(٣) أبدع العقل النفس وهو ساكن أيضاً لا يتحرك ، غير أن الواحد الحق أبدع هوية العقل ، وأبدع العقل صورة النفس من الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل . وأما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقوَ على أن تفعل فعلها بغير حركة وهي ساكنة ، بل هي^(٤) فعلته بحركة وأبدعت صنماً ما . وإنما يسمى فعلها صنماً لأنه فعلٌ دائر غير ثابت ولا باق ، لأنه كان^(٥) بحركة ، والحركة لا تأتي بالشئ الثابت الباقي بل إنما تأتي بالشئ الدائر . وإلا لكان فعلها أكرم منها ، إذ كان القول ثابتاً قائماً والفاعل دائراً بائداً ، أعنى الحركة ، وهذا قبيحٌ جداً . وإذا أرادت النفس أن تعمل شيئاً ما نظرت إلى الشئ الذي منه كان بدؤها ، وإذا نظرت امتلأت قوة ونوراً ، وتحركت^(٦) حركة غير الحركة التي تحركت تلقاء علتها^(٧) ، وذلك أنها إذا أرادت أن تتحرك نحو علتها تحركت علواً ، وإذا أرادت أن تؤثر صنماً تحركت سفلاً [٥١] فتبتدع صنماً هو الحس والطبيعة التي في الأجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر . وليس جوهر النفس بمفارق الجوهر الذي قبله ، بل هو متعاقب به ، وذلك أن النفس تسلك في جميع الجواهر السفلية إلى أن تبلغ النبات بنوع ما . وذلك أن طبيعة النبات هي أثر من آثارها . فمن أجل ذلك صارت النفس متعلقة بها . غير أنه وإن كانت النفس تسلك إلى أن تبلغ النبات وتصير فيه ، فإنما صارت فيه لأنها لما أرادت أن تؤثر آثارها سلكت^(٨) سفلاً ، حتى أبدعت بسلوكمها^(٩) وشوقها إلى الشئ الأدنى الخسيس شخصاً . وذلك أن النفس لما كانت في العقل وكانت إليه شاخصة ، لم تكن مفارقة ؛ فلما غفلت وكل عنه بصرها ، خلفته وسالكت سفلاً من أول الأشياء المبدعة الحسية إلى أن تغلب آخرها ، وأثرت الآثار الحسنة . غير أنها ، وإن كانت حسنة ، فإنها قبيحة خسيسة إذا هي قيست إلى الأشياء العالية الكائنة في العالم العقل

-
- | | |
|---------------------------|------------------------------------|
| (١) الحق : ناقصة في ب . | (٢) ط ، ح : تشبهاً . |
| (٣) ب ، ف : فكللك . | (٤) هي : ناقصة ب ، ف . |
| (٥) كان : ناقصة في ب . | (٦) ما بين الرقعين ناقص في ب . |
| (٧) ف : وسلكت . | (٨) ف : امكونها . ب : لسلوكمها . |

وإنما أثرت النفس هذه الآثار عند شوقها إلى الأشياء الأخس الأدنى . فلما اشتاقت إليه أثّرت فيه ، فصارت عند الحس أحسن من كل حسن . وإنما صارت الأشياء الجزئية حسنة عند الحس لأن الحس من خيرها^(١) ، والشبيه يفرح بشبيهه وبلتذُّ به . وأما عند الأشياء العالية العقلية فإنها قبيحةٌ خسيصةٌ جداً .

ونقول : إن النفس لما أثرت الطبيعة والحس وسائر^(٢) الأشياء التي من حيزها^(٣) رتبت^(٤) كل واحد منها في مرتبته وشرّحته^(٥) تشریحاً متقناً لا يقدر أحدٌ على التعدي من مرتبته إلى غيرها . غير أنه ، وإن كانت الأشياء الحسية الطبيعية ذات شرح^(٦) وترتيب ، فإن شرحها غيرُ شرح الأشياء العالية العقلية ، وترتيبها غير ذلك الترتيب — وذلك^(٧) أن شرح الأشياء الطبيعية خسيسٌ دون واقع تحت الخطأ ، وشرح الأشياء العالية شريف كريم لا يمكن أن يقع تحت الخطأ لأنه صواب أبداً . وإنما صار شرح الأشياء العالية صواباً لأنه شرحٌ من العلة الأولى ، وصار شرح الأشياء السفلية واقعاً^(٨) تحت الخطأ لأنه^(٩) شرحٌ أبدع من الشيء للعلول ، أي من النفس .

[٥١ ب] والنفس التي كانت في النبات كانت كأنها جزء من أجزاء النبات ، غير أنها تكون جزءاً أدنى من سائر أجزاء^(١٠) النفس وأجهل أجزائها لأنها سلكت سفلاً إلى أن صارت في هذه الأبدان الدنية الخسيسة . وإذا كانت النفس في الشيء البهيمي فإنها تكون أيضاً جزءاً من أجزائها ، إلا أنها تكون جزءاً أشرف من أجزاء النفس النباتية وأكرم وهو الحس . وإذا صارت النفس إلى الإنسان كانت أفضل أجزاء النفس وأكرمها ، لأنها تكون حينئذ متحركة حاسة ذات عقلٍ وتمييز ، وذلك لأن حركتها تكون^(١١) حينئذ من حيز^(١٢) العقل ، أعني أن حركة النفس وحسها يكون بأن تعقل وتعرف . وإذا كانت

(١) ط : حيزها . (٢) سائر : فاقصة في ص .

(٣) كذا في ط ، ص . - وفي ح : غيرها .

(٤) ح : ورتبت . (٥) ف : وشرّحته تشریحاً .

(٦) بالسين المهملة في ف في كل ما يل . (٧) ط : فنك .

(٨) ح : راندا . (٩) ح : لا شرح .

(١٠) ص : من سائر النفس وأجهل جهالة . - ح : وأجهل جزء لها .

(١١) ب : حينئذ تكون . (١٢) كذا في جميع النسخ .

النفسُ في النبات كانت قوتها^(١) التي تكون في النبات ثابتةً في أصل النبات . والدليل على ذلك أنك إذا قطعت غصناً من أغصان النبات التي في رأس الشجرة أو وسطها لم تجف الشجرة ، وإن قطعت أصلها جُمَتْ .

فإن قال قائل : إن كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها ، فأين تذهب تلك القوة أو تلك النفس ؟ — قلنا : تصير إلى المكان الذي لم تفارقه وهو العالمُ العقليُّ . وكذلك إذا فسد جزء من البهيمية تسلك النفس التي كانت فيها إلى أن تأتى العالمُ العقليُّ وإنما تأتى ذلك العالمُ لأن ذلك العالم هو مكان النفس ، وهى العقلُ ، والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس في مكان ، فالنفس إذاً ليست في مكان . فإن لم تكن في مكانٍ فهي لا محالة فوق وأسفل^(٢) وفي الكل من غير أن تنقسم وتتجزأ بتجزؤ الكل . فالنفس إذن في كل مكان وليست في مكان .

ونقول إن النفس إذا سلكت من السفلى^(٣) علواً ولم تبلغ إلى العالم^(٤) الأعلى بلوغاً تاماً ووقفت^(٥) بين العالمين ، كانت من الأشياء العقلية والحسية وصارت متوسطة بين العالمين أى بين العقل والحس والطبيعة . غير أنها إذا^(٦) أرادت أن تسلك علواً سلكت بأهون السعى ولم يشتد ذلك عليها ، بخلاف ما إذا كانت في العالم السفلى ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلي فإن ذلك مما يشتد عليها .

واعلم أن العقل^(٧) والنفس وسائر الأشياء العقلية في المبدع الأول لا تفسد ولا تبيد^(٨) [١٥٢] من أجل أنها ابتدعت من العلة الأولى بغير^(٩) وسط ، والطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد لأنها آثار من علل معلولة ، أى من العقل بتوسط النفس^(٩) ، غير أن من^(١٠) الأشياء الطبيعية ما بقاءه أكثر من بقاء غيره وهو أكثر ديمومةً ، وذلك على قدر بعد الشيء من علته وقوته^(١١) وعلى قدر كثرة العلل فيه وقتلتها ، وذلك أن

-
- | | |
|----------------------------------|------------------------------|
| (١) ف ، ب قوة ، ... ثابتاً . | (٢) ط : وسفل . |
| (٣) ب : السفلى . | (٤) ب : المقام . |
| (٥) بغير واو في ف . | (٦) ط : لا . |
| (٧) ب : النفس والعقل . | (٨) ح : ولا تبيد ولا تدر . |
| (٩) ما بين الرقمين ناقص في ب . | (١١) ب : وقربه . |
| (١٠) من : ناقصة في ط . | |

الشيء إذا كانت علله قليلة كان^(١) بقاؤه أكثر ، وإن كانت علله كثيرة كان^(٢) أقل بقاءً . وينبغي أن تعلم أن الأشياء الطبيعية متعلّق بعضها ببعض . فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علواً إلى أن يأتي الأجرام السماوية^(٣) ثم النفس ثم العقل . فالأشياء كلّها ثابتة في العقل ، والعقل ثابت بالعلة الأولى والعلة الأولى بدو لجميع الأشياء وممتهاها ، ومنها^(٤) تُبتدع وإليها مرجعها ، كما قلنا ذلك^(٥) مراراً .

باب من النوادر^(٦)

ونقول إن في العقل الأول جميع الأشياء ، وذلك لأن الفاعل الأول أولُ فعلٍ فعله — وهو العقل — فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة . وإنما فعل^(٧) الصورة وحالاتها معاً لا شيئاً بعد شيء بل كلّها معاً وفي دفعة واحدة ، وذلك أنه أبدع الإنسان العقليّ وفيه جميع صفاته للملائمة له معاً ولم يُبدع بعض صفاته أولاً وبعض صفاته آخرأ كما يكون في الإنسان الحسي ، لكنه أبدعها كلّها معاً في دفعة واحدة . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الأشياء التي في الإنسان كلّها هاهنا قد كانت^(٨) أولاً لم تزد فيه صفةٌ لم تكن هناك ألبتة ؛ والإنسان في العالم الأعلى تامٌ كاملٌ ، وكلُّ ما يوصف به لم يزل فيه .

فإن قال قائل : ليست^(٩) صفات الإنسان الأعلى كلّها فيه ، بل هو قابلٌ لصفات أخرى يكون بها تاماً — قلنا : فهو إذن واقع تحت الكون والفساد ، وذلك أن الأشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد . وإنما صارت تقبل الزيادة والنقصان لأن فاعلها ناقص وهو الطبيعة ، وذلك أن الطبيعة لا تبدع صفات الأشياء كلّها معاً ، فذلك تقبل الأشياء الطبيعية الزيادة والنقصان ؛ وأما الأشياء التي في العالم الأعلى فإنها لا تقبل

(١) ط : كانت .
 (٢) ط : كان الشيء أقل ...
 (٣) ط ، ح : السماوية .
 (٤) ذلك : ناقصة في ب .
 (٥) منها جميع ... فعل الصورة : ناقصة في ح . - ف . فإنما .
 (٦) هذا العنوان ناقص في ب .
 (٧) ط ، ح ، ب : منه .
 (٨) كانت : في النسخ : كان .
 (٩) ط ، ح ، ب : الخ : ليس .

الزيادة والنقصان لأن [٥٢ ب] مبدعها تام كامل ، وإنما أبدع ذاتها وصفاتها معاً في دفعة واحدة ، فصارت لذلك تامة كاملة . فإن كانت لذلك ^(١) تامة كاملة فهي إذن على حالة واحدة دائمة ، وهي الأشياء كلها بالمعنى الذي ذكرنا آنفاً ، وذلك أنه لا تذكر ^(٢) صفة من صفات صورة من تلك الصور إلا وأنت تجدها فيه .

ونقول : إن ^(٣) كل شيء واقع تحت الكون والفساد إما أن يكون من فاعل غير مَرَوٍّ ، وإما أن يكون من فاعل لا يفعل الشيء وصفاته في دفعة واحدة ، لكنه يفعل الشيء بعد الشيء ^(٤) ، فبذلك صار الشيء الطبيعي واقعاً ^(٥) تحت الكون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه . فإذا صار الشيء كذلك ، كان للسائل أن يسأل : ما هو ؟ ولم هو ؟ لأن ^(٦) تمامه لا نجده في مبدئه . فأما الأشياء الدائمة فإنها لم تُبدع بروية ولا فكرة ^(٧) ، وذلك أن الدائم هو الذي أبدعها والدائم لا يروى لأنه تام ، والتام يفعل فعله تاماً في غاية التمام ، لا يحتاج أن يُزاد فيه ولا أن ينقص .

فإن قال قائل : إنه قد يمكن أن يفعل الفاعل الأول شيئاً أولاً ، ثم يزيد فيه شيئاً ^(٨) آخر ليكون أحسن وأفضل — قلنا : إنه أبدع الشيء أولاً على حال من الحالات ثم زاد فيه شيئاً آخر وكان ^(٩) حسناً ، فقد كان الفعل الأول ليس بحسن . وهذا لا يليق بالفاعل الأول أن يفعل فعلاً ليس بحسن لأنه هو الحسن الأول الفاعل في الحسن . فإن كان فعل الفاعل الأول حسناً ، فإنه لم يزل حسناً لأنه ليس بينه وبين الفاعل الأول وسط ، فإن الأشياء كلها فيه . فإن ^(١٠) كان هذا هكذا ، قلنا إن العالم الأعلى حسن لأن فيه سائر الأشياء ؛ ولذلك صارت الصورة الأولى حسنة لأن فيها جميع الأشياء ، وذلك أنك إن ^(١١) قلت : جوهر ، أو علم ، أو ما يشبه هذه الأشياء وجدت ذلك في الصورة الأولى . فمن ذلك قلنا إنها تامة ،

(١) لذلك : ناقصة في ب .

(٢) ط : لا يذكر صفة الصفات صورة من تلك ...

(٣) إن : ناقصة في ب . (٤) ف : الشيء وصفاته .

(٥) ف : واقعة تحت الفساد والكون .

(٦) ب : ولأن . ف : لا يجد . (٧) ب : فكر .

(٨) ب : شيئاً ما آخر . (٩) ط ، ح ، ص : وإن كان .

(١٠) ط : وإن . (١١) ب : إذا .

لأن الأشياء كلها توجد فيها ، فإنها تمسك المهيولى وتقوى عليها ، وإنما صارت تقوى على المهيولى لأنها لاتدع شيئاً منها ليس له جبلة^(١) . وإنما^(٢) كانت تضعف علماً أو شيئاً آخر لو أنها تركت شيئاً من الصور ولم تجعله فيها مثل العين أو شيئاً من سائر الأعضاء . فلما [٥٣] صارت الصورة الأولى لم يفتها^(٣) شئ من المهيولى إلا وقد صوّرت فيه الصورة — كان للسائل أن يسأل : لم كانت العين ؟ — قلنا : لأن في الصورة الأشياء كلها . فإن قلت : إن هذه المشاعر إنما كانت في الحى للحفظ^(٤) بها من الآفات — قلنا : إنك إنما عنيت بذلك أن في الصورة الأولى حفظ الجوهر^(٥) ، وهذا مما ينفع في كون الشئ .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا : فقد كان الجوهر إذن موجوداً في الصورة الأولى ، وذلك أنها هي الجوهر . وإن كان هذا هكذا ، كان في الصورة التي في العالم الأعلى كل الأشياء التي في العالم الأسفل ، لأن الشئ إذا كان مع علته وفي علته كانت عاتته أيضاً كلمة تامة كاملة حسنة وكان ماصار جوهرها وصار هو ماهو فصار واحداً للعلة التي تليه بغير وسط^(٦) . فإن^(٧) كان هذا على ما وصفنا ، رجّعنا قلنا : إن كانت الأشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحسنُ واحداً في الأشياء ، لم يزل الحسنُ في جميع صورة النفس ، لان النفس إذا كانت هناك فهي عقلية محضة ، والمقل تامٌ كاملٌ في جميع الاشياء أولاً وكان^(٨) علة لما تحته ، والحال التي رأينا بها النفس العقلية آخر^(٩) فكانت على تلك الحال أولاً وهي في العالم الأعلى ، وذلك أن العلة هناك واحدة متممة لما تحته لأن فيها جميع الاشياء . فلذلك < لمَسْنَا > نقول : إن الإنسان هناك لم يكن إلا عقلياً فقط ، فلما تاق^(١٠) إلى عالم^(١١) السكون زيد^(١٢) فيه الحس فصار حساساً ، بل كان هناك حساساً عقلياً أيضاً .

فإن قال قائل : إن النفس كانت في العالم الأعلى حساسة بالقوة فلما صارت في عالم

(٢) ب : وإذن .

(١) هامش ف : حيلة . ف : جبلة .

(٤) ص : ليحتفظ .

(٣) هامش ف : يفتها .

(٦) ص : بلا توسط .

(٥) ب : للجوهر .

(٧) ط : إن .

(٨) ص : وكانت علة متممة لما تحته فإن فيها جميع الأشياء فلذلك ... (وفيه نقص) .

(١٠) هـ : فاب .

(٩) ح : اخيراً . — ط : لكافت .

(١٢) ط ١ : ح : يزيد .

(١١) عالم : ناقصة في ص .

الكون صارت حساسة بالفعل ، وذلك أن الحسَّ إنما هو ^(١) قبل المحسوسات — قلنا : هذا محالٌ ، وذلك أنه ليس في العالم الأعلى شيءٌ حساس بالقوة — قد ^(٢) اتفق على ذلك رؤساء الفلاسفة . وقبيحٌ أن يكون في العالم الأعلى شيءٌ حساس بالقوة دائماً ، ثم يكون في هذا العالم ^(٣) حساساً بالفعل ، وأن تكون قوة النفس فعلاً ^(٤) حتى صارت دنيّةً لزولها إلى العالم الأسفل الدنيء .

في الإنسان العقلي والإنسان الحسي ^(٥)

[٥٣ ب] ونُطْلِق هذه المسألة أيضاً بنوع آخر فنقول : إنا نريد أن نصف الإنسان العقلي الذي في العالم الأعلى . غير أننا نريد ، قبل أن نعقل ذلك ، أن نُخَبِّرَ ما ^(٦) الإنسان في العالم الحسي ^(٧) ، فقائنا : لا نعرفه معرفةً صحيحة . فإذا لم نعرف هذا الإنسان ، فكيف نستجير أن نقول : إنا نعرف الإنسان الذي في العالم الأعلى ! ولعل أناساً يظنّون أن هذا الإنسان هو ذلك الإنسان وأنهما شيءٌ واحدٌ . ونجعل مبدأ فحصنا من هاهنا فنقول : أترى هذا الإنسان الحسي هو صفة نفس ما غير النفس ^(٨) التي يكون بها الإنسان إنساناً حياً مفكراً ، أم هذه النفس هي الإنسان ، أي النفس التي تفعل أفعاليها بجسم ما هي الإنسان ؟ فإن كان الإنسان ^(٩) هو الحى الناطق أو المركب من نفس وجسم لم ^(١٠) تكن هذه الهفة ، ولا كل نفس إذا رُكِّبت مع جسمٍ ما يكون الإنسان منهما . وإن ^(١١) كانت صفة الإنسان هي المركب من نفس ناطقة وجسم ، لم يكن أن يكون له شبح هذه الصفة لم يزل . والإنسان إنما كان أجزاء عند اجتماع النفس والجسم ، بل ماهيته دالّةٌ على الإنسان الكائن في المستقبل

(١) هو : ناقصة في ح . (٢) ط : فقد .

(٣) ص : العالم الأسفل الدنيء . وتطلق هذه المسألة ...

(٤) فعلاً : ناقصة في ح . (٥) العنوان في ط دون ح ، ص ، ب ، ف .

(٦) ما : ناقصة في ط ، وورادة في ص . (٧) غير أنا ... الحس : فاقصة في ح .

(٨) ح : نفس . (٩) هو : ناقصة في ط .

(١٠) ط : أو لم يكن ...

(١١) ط ، ح : فإن كانت صفة الإنسان في المركب من نفس ناطقة وجسم ما يكون يمكن نسج هذه

الصفة لم يزل . — وما أثبتنا في ص .

لا على الإنسان الذى يستى الإنسان العقلى والصورى ، فلا تكون هذه الصفة صفةً بحقٍ ، لكنها تكون شبيهةً لأنها لا تدلُّ على ماهية ابتداء الشيء التى هى صورته الحقيقية التى^(١) بها هو ما هو ، وليست أيضاً بصفة صورة الإنسان الهولانى ، بل هى صفة الإنسان المركب من نفسٍ وجسمٍ .

فإن كان هذا هكذا قلنا : إنا لا نعرف بعد الإنسان الذى هو إنسان بحقٍ لأننا لم نصف الإنسان بعد كُنْه صفته ، وتلك الصفة التى وصفنا بها الإنسان آنفاً إنما تقع على الإنسان المركب من نفسٍ وجسمٍ ، لا على الإنسان المبسوط الصورى الحقيقى^(٢) . وينبغى إذا أراد أحد أن يصف شيئاً هولانياً أن يصفه مع هولاء أيضاً ولا يصفه بالكلمة التى فعلت ذلك الشيء وحدها ، فإذا أراد أن يصف شيئاً ليس به هولانى فليصفه بالصورة وحدها . فإن كان هذا هكذا قلنا : إذا أراد أحد أن يصف الإنسان الحقيقى فإنا يصف صورة الإنسان وحدها ، فكذلك مَنْ أراد أن يحدِّد الأشياء بالفعل فليصف صورة الشيء التى بها هو^(٣) ماهو والشيء . [١٤٤] الذى به الإنسان غير مبينٍ منه وهو الذى ينبغى أن يوصف . فإن كان هذا هكذا قلنا : أترى صفة الصور هى الإنسان الحقيقى الناطق ، والحقيقى إنما جُمِلَ فى الصورة بدل الحياة الناطقة ؟ فإن كان كذلك كان الإنسان حياة ناطقة . فإن كان الإنسان حياة ناطقة ، قلنا : لا يمكن أن تكون حياة بغير نفسٍ ، والنفس هى التى تعطى الحياة الناطقة للإنسان^(٤) . فإن كان هذا هكذا ، فإنه لا يخلو أن يكون الإنسان فملاً للنفس فلا يكون جوهراً ، أو أن تكون النفس الإنسان بعينه . إن كانت النفس العاقلة هى الإنسان ، وجب من هذا أن تكون النفس دخلت فى جسم آخر غير جسم الإنسان أو أن يكون ذلك الجسم إنساناً — وهذا محالٌ غير ممكن ، وذلك أن النفس لا يلزمها هذا الاسم إلا إذا كانت مع هذا الجسم الإنسانى الذى فيه الآن^(٥) .

فإن كانت النفس ليست بإنسانٍ ، فينبغى إذن أن يكون لإنسان كلمة غير كلمة النفس . فإن كان ذلك كذلك ، فما الذى يمنعنا أن نقول : الإنسان هو المركب من نفسٍ وجسمٍ .

(٢) ط : الحى .

(٤) ط : الإنسان .

(١) ط : ح : لأنها بها .

(٣) ب : الشيء هو ...

(٥) الآن : ناقصة فى ح .

جميعاً ، فإذا تكون النفس ذات كلمة ما من أنواع الكلم . وإنما أعنى بالكلمة الفعل ، وذلك أن للنفس فعلاً من أنواع الفعل ، ولا يمكن أن يكون الفعل من غير فاعل ؛ وكذلك تكون الكلمة التي في الحبوب ، فإن الحبوب ليست بلا نفس ، وأنفس الحب ليست بأنفس مُرسلة ، وذلك أن لكل حبة من الحبوب نفساً غير نفس صاحبه . وتحقيق ذلك اختلاف أفاعيلها . وإنما قلنا إن للحبوب أنفساً لأن الكلمات الفواعل التي فيهن ليست بأنفس . وليس بعجب أن تكون لهذه كلمات أعنى أن تكون فعالة ، وذلك أن الكلمات الفواعل ^(١) إنما هي أفاعيل النفس النامية . وأما النفس الحيوانية فهي التي أُبين وأظهر من النامية ، لأنها أشد إظهاراً للحياة من النفس النامية . فإن كانت النفس على هذه الصفة ، أى أن فيها كلمات ^(٢) فواعل ، فلا محالة أن في النفس الإنسانية كلمات فواعل تفعل الحياة والنطق . [٥٤ ب] فإذا صارت النفس الميولانية ، أى الساكنة في الجسم ، على هذه الصفة قبل أن تسكن فيه ^(٣) ، فهي إنسان لا محالة . فإذا صارت في البدن ^(٤) على صنم إنسان آخر فنفسه على نحو ما يمكن أن تقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحق . وكما أن المصور يصور صورة الإنسان الجسماني في مادتها أو في بعض ما يمكنه أن تصوّر فيه فيحرص على أن ينقش تلك الصورة أو شبهها بصورة هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر الذي يصور هافيه ، فتكون تلك الصورة إنما هي صنم لهذا الإنسان ، إلا أنها دونه وأخس منه بكثير . وذلك أنه ليس فيه كلمات الإنسان الفواعل ولا حياته ولا حركته ولا حالته ولا قواه — فكذلك هذا الإنسان الحسي هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق ، إلا أن المصور هو النفس وقد حرّصت ^(٥) أن تشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق ، وذلك أنها جمّلت فيه صفات الإنسان الأول ، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرّة ، وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهى في الإنسان الأول قوية جداً . وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان ، لأن هذه إنما هي أصنام لتلك ، كما قلنا مراراً .

(١) ف ، ب : أفاعيل النفس : إما للنفس النامية وإما النفس الحيوانية التي هي أبين وأظهر ...

(٢) ف : كلمات . (٣) فيه : ناقصة في ب .

(٤) ط : خرجت لأن ... (٥) عل : ناقصة في ف ، ب .

فمن أراد أن يرى الإنسان المحيى الأول فينبى أن يكون خيراً ناضلاً وأن تكون له حواس قوية لا تنجس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها ، وذلك أن الإنسان الأول نورٌ ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية ، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى . وهذا الإنسان هو الإنسان الذى حده أفلاطن الشريف ^(١) الإلهى ، إلا ^(٢) أنه زاد فى حده فقال ^(٣) : إن الإنسان الذى يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداة بدنية فما هو ^(٤) إلا نفس تستعمل البدن أولاً ؛ فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً أى بتوسط النفس الحيوانية . وذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانية المكونة حاسة ^(٥) اتبعتها النفس الناطقة الحية وأعطتها حياة أشرف وأكرم . ولست أقول إنها انحدرت من العلو ، لكن أقول إنها زادت حياة أشرف وأعلى من حياتها ، لأن النفس الحية الناطقة ^(٦) [١٥٥] لا تبرح من العالم العقلى ، لكنها تتصل بهذه الحياة وتكون عذمة معلقة بتلك ، فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس . ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان ، وإن كانت ضعيفة خفية ^(٧) ، أخرى وأظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها .

فإن قال قائل : إن كانت النفس ، وهى فى العالم الأعلى ، حاسة ^(٨) ، فكيف يمكن أن تكون فى الجواهر الكريمة العالية الحسية ^(٩) وهى موجودة فى الجوهر الأول ؟ — قلنا : إن الحس الذى فى العالم الأعلى ، أى فى الجوهر الأكرم العقلى ، لا يشبه هذا الحس الذى فى هذا العالم الأعلى الدنى ، وذلك أنه لا يحسُّ هناك هذا الحس الدنى لأنه يحسُّ هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك ، فلذلك صار حسُّ هذا الإنسان السفلى متعلقاً بحسِّ الإنسان الأعلى ومتصلاً به ، فإنه إنما ينال هذا الإنسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية ، والحس الكائن فى النفس التى هناك متّصل بالحس الكائن

(١) الشريف : ناقصة فى ف ، ب .

(٢) كذا فى س . — ط ، ح : لأنه .

(٣) ط ، ح : وقال .

(٤) ب : فهو النفس تستعمل . ف : فهذه النفس تستعمل .

(٥) ف ، ب : حساسة . (٦) الناطقة : ناقصة فى ح .

(٧) كذا فى س — ط ، ح : خفيفة

(٨) ف ، ب : حساسة . (٩) ف ، ب : حسية .

في النفس التي ها هنا . ولو كانت في العالم الأعلى أجسامٌ كريةٌ مثل هذه الأجسام كانت النفس تحسُّ بها وتناها ، ولكن الإنسان الذي هناك يحسُّ بها ويتناها أيضاً . فلذلك صار الإنسان الثاني^(١) ، الذي هو صنمٌ للإنسان الأول في عالم الأجسام ، يحسُّ بالأجسام ويعرفها ، لأن في الإنسان الآخر ، الذي هو صنمٌ للإنسان الأول ، كلمة الإنسان الأول بالتشبه به ، وفي الإنسان الأول كلمات الإنسان العقلي ، والإنسان العقلي يفيض بنوره على الإنسان الثاني وهو الإنسان الذي في العالم الأعلى النفساني ، والإنسان الثاني يشرق نوره على الإنسان الثالث وهو الذي في العالم الجسماني الأسفل . فإن كان هذا هكذا على ما وصفنا ، قلنا إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي . ولست أعني أنه هو ما ، لكنني أعني به أنه متصل بهما لأنه صنمٌ لهما^(٢) ، وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي وبعض أفاعيل الإنسان النفساني ، وذلك لأن في الإنسان الجسماني كلمات^(٣) الإنسان النفساني وكلمات الإنسان العقلي [٥٥ ب] : فقد جمع الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين : أعني النفساني والعقلي ، إلا أنها فيه ضعيفة^(٤) نزره لأنه صنمٌ للصنم . فقد بان أن الإنسان الأول حاس^(٥) ، إلا أنه بنوع أعلى وأفضل من الحس الكائن في الإنسان السفلي ، وأن الإنسان السفلي إنما ينال الحس من^(٦) الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي ، كما بينا وأوضحنا — فنقول : إنما قد وصفنا كيف يكون الحس في الإنسان ، وكيف لا يستفيد الأشياء العالية من الأشياء السفلية بل الأشياء السفلية هي المستفيدة من الأشياء العالية لأنها متعلقة بها ، فلذلك صارت هذه الأشياء تشبه بتلك^(٧) الأشياء في جميع حالاتها ، وأن قوى هذا الإنسان إنما هي مستفادة من الإنسان العالي وأنها متصلة بتلك القوى ، غير أن بقوى^(٨) هذا الإنسان محسوساتٍ غير محسوسات قوى الإنسان^(٩) الأعلى .

(١) في هامش س : الباقي . (٢) ح : لها .

(٣) كلمات الإنسان ... الجسماني : ناقصة ف ط .

(٤) ب ، ف ، ط : قليلة ضعيفة نزره ...

(٥) ب ، ف : حاس . (٦) ف : .

(٧) ط : تلك . (٨) ح : القوى .

(٩) كذا في س . — وفي ح ، ب ، ف : قوى انسان العالم الأعلى — وفي ط : قوى الإنسان

في انعام الأعلى .

وليست تلك المحسوسات أجساماً ، ولا لذلك^(١) الانسان أن يحس هذا الانسان ويبصره لأن تلك المحسوسات وذلك^(٢) البصر خلاف هذه ، لأنه يبصر الأشياء بنوع أفضل وأرفع من هذا النوع وهذا البصر ، فلذلك صار ذلك البصر أقوى وأكثر نيلاً للأشياء من هذا البصر ، لأن ذلك البصر يبصر الكلّيات وهذا يبصر الجزئيات لضعفه . وإعنا صار ذلك البصر أقوى وأكثر معرفة من هذا البصر لأنه يقع على أشياء أكرم وأشرف وأبين وأوضح ، وصار هذا البصر ضعيفاً لأنه ينال أشياء خسيصة دتية وهى أصنام تلك الأشياء العالية . ونصّف تلك الحسّائس فنقول : إنها عقولٌ ضعيفة ، ونصّف تلك العقول فنقول إنها حسّائس قوية على ما وصفنا من أنه^(٣) كيف يكون الحس في الإنسان العالى .

فإن قال قائل : إنا قد أخبرناكم^(٤) أن الحس الذى فى الإنسان السفلى هو فى الإنسان العالى ، وأنه ربما بقى عليه أثر من هناك — فما قولكم فى سائر الحيوان ؟ أتري أن المبدع الأول لما أراد إبداعها روى أولاً فى صورة الفرس وفى صورة سائر الحيوان ثم أبدعها فى هذا العالم الحسى ، لا فى العالم الأعلى ؟ فنقول : [١٥٦] إنا قد بينّا فيما سلف أن البارئ الأول أبدع جميع الأشياء بغير روية ولا فسكرة ، ورتبنا^(٥) البرهان على ذلك بحجج مقنعة فإن كان هذا على ما قلنا ، نقول : إن البارئ الأول أبدع العالم الأعلى وفيه جميع الصور تامة كاملة من غير روية لأنه أبدعها بأنّه^(٦) فقط لا بصفة أخرى غير الآنية ثم أبدع هذا العالم الحسى وصيره صنّاً لتلك العالم . فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إنه لما أبدع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدع ليكون فى العالم الأسفل لكن ليكون فى العالم الأعلى ، وذلك أن كل مبتدع ابتدع من البارئ الأول بلا توسّط فهو فى العالم الأعلى تامّ كامل غير واقع تحت الفساد . فإن كان ذلك كذلك ، فإنه لما أبدع الفرس وغيره من الحيوان لم يُبدعه ليكون ها هنا ، لكنه أبدعه ليكون فى العالم الأعلى التام الكامل ؛ وأنه أبدع جميع صور الحيوان وصيرها هناك بنوع أعلى وأشرف وأكرم وأفضل ، ثم أتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطراباً

(١) ب ، ف : تلك الإنسان يحس . (٢) ب ، ف : تلك .

(٣) ط : فى أن . (٤) ب ، ف : أخبرنا لكم .

(٥) ب : وأتينا بالبرهان . ف : ورتبنا بالبرهان .

(٦) الأن = Pêtre = rò òv = الوجود .

لأنه لم يكن أن يتناهى الخلقُ في ذلك العالم ، وذلك أنه ليس شيء من الأشياء يقوى على أن يسلك إلى جميع القوة الأولى التي هي قوة القوى ومبدعة القوى وأن يسلك إلى الموضع الذي يريد أن يسلك إليه وأن يتناهى عنده من غير أن تكون هي ^(١) ذات نهاية ، وإنما يتناهى الخلقُ لا ^(٢) القوة المبدعة للخلق ، كما يتناهى سراراً في مواضع شتى .

فإن قال قائل : لم كانت هناك هذه الحيوانات الغير الناطقة ؟ فإن كانت لأنها كريمة شريفة ، فقد يمكن لقائل أن يقول : إنها هناك أكرم جوهرأ وشرفاً ، وإنما كرمت ^(٣) هذه الحيوانات لأنها آخر الشيء البعبي الدني . فإذا الذي تنال ^(٤) في ذلك من الحسن بكونها فيه ؟ بل الحرى أن تكون دنية إذا كانت فيه . فنقول : إن العلة في ذلك ما نحن قائلون إن شاء الله تعالى : إن الباري الأول واحدٌ فقط في جميع الجهات وإن ذاته ذاتٌ مُبدعة كما قلنا سراراً وأبدع العالم واحداً ، ولم يكن من الواجب لوحداية المُبدع أن تكون مثل وحدانية المُبدع ، وإلا لكان المبدع والمبدع والعلة والمعلول شيئاً واحداً ؛ وإذا كانا واحداً كان المبدع مُبتدعاً والمُبتدع مبدعاً [٥٦ ب] وهو محالٌ . فلما كان هذا محالاً لم يكن بدٌ من أن يكون في وحدانية المبدع كثرة إذ صار بعد الواحد الذي هو واحد من ^(٥) جميع الجهات ، وذلك أنه لما كان الواحد المُبتدع بعد الواحد الذي هو واحدٌ من جميع الجهات ، لم يمكن أن يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية ولا أن يكون أشد وحدانية منه ، بل كان من الواجب أن يكون في الوحدانية أقصى من الواحد المُبتدع . وإذا كان الباري — الذي هو أفضل الأفضلين — واحداً ، كان من الواجب أن يكون المفضل عليه أكثر من واحد لثلا يكون مثل الفاضل سواء . فإن كان ليس من الواجب أن يكون المفضل عليه واحداً ، فلا محالة أنه كثيرٌ لأن الكثير خلاف الواحد ، وذلك أن الواحد هو التام ، والكثير هو الناقص . وإن كان المفضل عليه في حيز الكثرة ، فلا أقل من أن يكون اثنين .

(١) ط ، ح : هو . (٢) ط : ولا .

(٣) ب ، ف : كثرت .

(٤) س : فإ الذي ينال ذلك العالم من الحسن بكونها فيه . ب ، ح : ينال من ذلك .

(٥) ط : في . ف : الجهات ، وذلك أنه لما كان الواحد المُبتدع بعد الواحد المبدع لم يكن أن

يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية ... — وفيه قص طويل .

وكل واحدٍ من ذينك الاثنين يتكثّر على ما وصفنا . وقد يوجد للأثنين الأولين حركة وسكون وفيهما عقل وحياة ، غير أن ذلك العقل ليس هو كمقلٍ منفرد لكنه عقلٌ فيه جميع العقول وكلها منه ، وكلٌّ من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول وأكثر منها . والنفس التي هناك ليست كأنها نفس واحدة منفردة لكنها كانت النفوس كلها فيها ، وفيها قوّة أن تعقل النفوس كلها لأنها حياة تامّة . فإن كان هذا هكذا ، وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الأنفس ، فلا محالة أنها هناك أيضاً . فإن كانت هناك فالإنسان هناك أيضاً ، إلا أنه هناك صورة بغير هيولى . — فقد بان أنه لم يكن العالم الأعلى ذا صور كثيرة ، وإن كانت صور الحيوان كلها فيه .

فإن قال قائل : قد يجوز لجاعل أن يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم الأعلى ، فأما الحيوانات الدنية فإنه^(١) لن يجوز أن يقول إنها هناك . وذلك أنه إن كان الحى الناطق العقلى هو الحى الكريم الشريف ، فالحى الذى لا نُطق له ولا عقل هو الحى الدنى . فإن كان الكريم في الموضع الأكرم ، فالذى لا يكون فيه ، بل يكون في الموضع الأدنى . وكيف يمكن [١٥٧] أن يكون في العقل شيء لا عقل له ولا نُطق ! وإنما نغنى بالعقل العالم الأعلى كله ، إذ كلّ عقل وفيه جميع العقول ومنه العقول بأسرها . فنقول : إنا نريد قبل أن نردّ على قائل هذا القول أن نجعل لنا مثالا نقيس^(٢) به الأشياء التي نقول إنها في العالم الأعلى ، وهو^(٣) الإنسان . فنقول : إن الإنسان الذى ها هنا في العالم الأسفل ليس مثل الإنسان الذى في العالم الأعلى كما بينّا . فإن كان هذا الإنسان ليس مثل ذلك الإنسان ، لم تكن أيضاً سائر الحيوانات التي هناك مثل الحيوان الذى ها هنا ، بل ذاك أفضل وأكرم من هذا بكثير .

وأقول^(٤) : إن نُطق الإنسان الذى هناك ليس هو مثل نُطق الإنسان الذى ها هنا ، وذلك أن الناطق الذى ها هنا يروى ويفكر ، والناطق الذى هناك لا يروى ولا يفكر ،

(١) ب ، ف : فلن يجوز .

(٢) ط : أن نقيس — ح : لا نقيس — والتصحيح عن م ، ب ، ف .

(٣) ط : فهو — والصبر يعود على « المثال » .

(٤) بغير واو في ف ، ب .

وهو قبل الناطق المروى المفكر . فإن قان قائل : فما بال الناطق العالى إذا صار فى هذا العالم روى وفكر ، وسأر الحيوان لا يروى ولا يفكر إذا صار هاهنا وهى كلها هناك عقولٌ ؟ — قلنا : إن العقل مختلف ، وذلك أن العقل الذى فى الإنسان غير العقل الذى فى سائر الحيوان . فإن كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفاً ، فلا محالة أن الروية والفكرة فيها مختلفة . وقد نجد فى سائر الحيوان أعمالاً كثيرة ذهنية .

فإن قال قائل : إن كانت أعمال الحيوان ذهنيةً ، فلم لم تكن أعمالها بالسواء كلها ؟ وإن كان النطق علةً للروية هاهنا ، فلم لم يكن الناس كلهم سواءاً بالروية ، لكن روية كل واحدٍ منهم غير روية صاحبه ^(١) ؟ — قلنا : إنه ينبغي أن نعلم أن اختلاف الحياة والعقول إنما هو ^(٢) لاختلاف حركات الحياة والعقل . فلذلك كانت حيوانات ^(٣) مختلفة وعقولٌ مختلفة ، إلا أن بعضها أنور وأبين وأظهر وأشرف من بعض .

أقول ^(٤) : إن الحياة ^(٥) والعقل فى بعضها أبين وأظهر ، وفى بعضها أخفى ، بل نقول : هى فى بعضها أضوأ وأشدّ نوراً من بعض ، وذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى ، فلذلك صارت أشدّ نوراً من بعضها ؛ ومنها ما هو ثانٍ لها ، ومنها ما هو ثالث . فلذلك [٥٧ ب] صار بعض العقول التى هاهنا هى إلهية ^(٦) ، وبعضها ناطقة ، وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة . وأما هناك فالخى الذى نسميه هاهنا غير ^(٧) ناطق هو ناطق ، والخى الذى لا عقل له هاهنا هو هناك ذو عقل . وذلك أن العقل الأول الذى للفَرَس هو عقلٌ ، فلذلك صار الفَرَس عقلاً ، وعقلُ الفرس هو فرس ^(٨) ؛ ولا يمكن أن يكون الذى يعقل الفرس أيضاً هو ^(٩) عاقل الإنسان ، فإن ذلك محالٌ فى العقول الأولى ، وإلا لكان العقل الأول يعقل شيئاً ليس هو بعقلٍ . فإن كان ذلك محالاً ، كان العقل

(١) ط : صاحبها . (٢) ح ، ط الخ : مى .

(٣) ف : حيوان . (٤) مصححة فى ف : بل أقول .

(٥) ب : الحيوان (= الحياة) . (٦) ط : الهيئة (!!)

(٧) غير : ناقصة فى ح .

(٨) كذا فى س . — وفى ط : فرس به ؛ وفى ح : فرس له .

(٩) ح : إنما هو .

الأول إذا عقل شيئاً ما ، كان هو وما عَمَلَهُ ^(١) سواء ، فيكون العقل والشيء واحداً . فكيف صار أحدهما عقلاً وصار الآخر ، أعنى الشيء المقول ، شيئاً لا عقل له ؟
فإنه إن كان ذلك كذلك ، كان العقلُ يعقلُ معقوله ؛ والمقول غير عاقل — فهذا محالٌ .
فإن كان هذا محالاً ، فالعقلُ الأول لا يعقل شيئاً لا عقل له ، بل يعقل ^(٢) عقلاً نوعياً ويعقل حياة نوعية . وكأن الحياة الشخصية ليست بعادية للحياة المُرسلة ^(٣) ، فكذلك العقل الشخصي ليس بعامد للعقل المُرسَل .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إن العقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعامد للعقل الأول ، وكل جزء من أجزاء العقل هو كل ^(٤) يتجزأ به العقل ، فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو بالقوة الأشياء كلها ؛ فإذا صار بالفعل صار خاصاً ، وإنما يصير بالفعل أخيراً ؛ وإذا كان أخيراً بالفعل ، صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان . وكما ^(٥) سلك الحيوان إلى أسفل صار حياً دينياً خسيماً ، وذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ^(٦) ضعفت وخفيت بعضُ أفاعيلها ، وكما خفيت بعضُ أفاعيلها العالية حدثت من تلك القوى في خسيسٍ دنى فيكون ذلك الحى ناقصاً ضعيفاً ؛ فإذا صار ضعيفاً ، احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الأعضاء القوية بدلا مما نقص عن قوته . فلذلك صار لبعض الحيوان أظفاراً ولبعضه مخالب ^(٧) ولبعضه قرون ولبعضه أنيابٌ ، على نحو نقصان قوة الحياة فيه . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إنه لما سلك ^(٨) العقل [٥٨] إلى هذا العالم الأسفل وانتقص ^(٩) نقصاً كثيراً احتال لذلك النقصان فتممه ^(١٠) ببعض الآلة التي صيَّرها فيه فيصير بها تاماً كاملاً ، وذلك أنه ينبغي أن يكون كلُّ حىٍّ من الحيوان تاماً كاملاً ، وذلك بأنه حىٌّ وأنه عاقلٌ .
فإن قال قائل : إنه قد توجد حيوان ضعاف ليس لها شيء تدفع به عن نفسها — قلنا : إنه قلما يكون من ذلك الحيوان . وأيضاً يمكن أن تقول له : إنا إذا أضفنا جميع

(١) ف ، ب : وما عَمَلَهُ إياه . (٢) ب ، ف : يعقله .

(٣) المرسلة = المطفلة . (٤) ف : كلُّى .

(٥) ط : وكما سلكت الحياة إلى الأسفل صار حياً ...

(٦) ط : الأسفل . (٧) كذا في س . — أما في ح ، ط : مخالب .

(٨) ح : سلكت . (٩) ط : انتقص .

(١٠) ط ، ح : فآتمه (!) — وصوابه : فآتمه ؛ وفي س كما أثبتنا .

الحيوان بعضها إلى بعض كان الكلُّ منها تاماً كاملاً ، أعني تكون الحياة والعقل بها كلها تاماً كاملاً^(١) ويكون كل واحد منها تاماً كاملاً^(٢) على نحو ما يليق بها من التمام والكمال .
وقول : إنه إن كان ليس من الواجب أن يكون العلول واحداً محضاً لثلاث يكون مثل العلة كائناً كائناً^(٣) آتفاً ، فلا محالة إذن أنه ينبغي أن يكون كل^(٤) واحد مركباً من أشياء كثيرة ولا يمكن أن يكون من أشياء متشابهة وإلا كان مكثفاً أن يكون واحداً فقط فيكون سائر الأشياء فيه باطلاً إذا كانت يشبه بعضها بعضاً . فينبغي أن يكون مركباً من أشياء مختلفة الصور ، وأن يكون كل صورة فيها بصفاتها وحدها ، وأن يكون كل واحدة منها في واحدة من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلاً ، لكنه^(٥) بأنه للحي شيء واحد ؛ وعلى^(٦) هذا ينبغي أن تكون صفات العقل الأول مختلفة وأن لا تكون متشابهة .

فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن للكلِّ حسناً وهو أن يكون مركباً من أشياء مختلفة ، وللخاص حسناً وهو أن يكون كل واحد من الأشياء على ما يليق به أن يكون — وكذلك هذا العالم مركباً من أشياء مختلفة ، والنقص الذي فيه منها فضلٌ ، والكل^(٧) واحدٌ بأنه عالم ، ولكل^(٨) واحد منه — شريفاً كان أو دنيئاً — فضل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام . فإن كان هذا على ما وصفناه ، رجعنا وقلنا^(٩) : إن كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم ، إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى ، وذلك أنها هاهنا متعلقة بالهيولى ، وهى هناك بلا هيولى ؛ وكل صورة طبيعية هاهنا فهي ضم للصورة التي هناك الشبيهة بها . فهناك سماء وأرض وهواء وماء ونارٌ ؛ وإن كان هناك هذه الصورة^(١٠) فلا محالة أن هناك نباتاً أيضاً .

(١) ما بين الرقيين ناقص في ط .

(٢) ط : العلة كائناً آتفاً (فيه خمس) .

(٣) ف ، ن : يكون واحداً مركباً من أشياء كثيرة .

(٤) ط : لكنه بأنها . — س : اختلاب المسامى (!) متفاضل لكنه بأنها المسمى

شيء واحد .

(٦) ب : والكلام .

(٥) الواو : ناقصة في ط .

(٨) ب : قلنا .

(٧) ف : والكل .

(٩) الصورة : ناقصة في ف .

فإن قال قائل : إن [٥٨ ب] كان في العالم الأعلى نبات ، فكيف هي ^(١) هناك ؟ وإن كان ثمة نارٌ وأرض ، فكيف هما هناك ؟ — فإنه لا يخلو ^(٢) من أن يكونا هناك حينئذٍ ^(٣) أو ميتين . وإن كانا ميتين مثل ما هاهنا ، فما الحاجة إليهما هناك ؟ وإن كانا حينئذٍ فكيف يحيان هناك ؟ — قلنا : أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حتى لأنه هاهنا حتى أيضاً ، وذلك أن في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة . وإن كانت كلمة النبات المهيولانية حياة ، فهي إذن لا محالة نفس ما أيضاً . وأحرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى ، وهو النبات الأول ، إلا أنها ^(٤) فيه بنوع ^(٥) أعلى وأشرف ، لأن هذه الكلمة التي في هذا النبات إنما هي صنم ^(٦) من تلك الكلمة ، إلا أن تلك الكلمة واحدة كلية ، وجميع الكلمات النباتية ^(٧) التي هاهنا متعلقة بها . فأما كلمات النبات التي هاهنا فكثيرة ، إلا أنها جزئية ؛ فجميع نبات هذا العالم الأسفل جزئى وهو من ذلك النبات الكلى . وكل ما طلب الطالب من النبات الجزئى ، وجده في ذلك النبات الكلى اضطراراً . فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إنه إن كان هذا النبات حياً ، فبالحرى أن يكون ذلك النبات حياً أيضاً ، لأن ذلك النبات هو النبات الأول الحق ، فأما هذا النبات فإنه نبات ثانٍ وثالثٌ لأنه صنمٌ لتلك النبات . وإنما يحيا هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته ؛ فأما الأرض التي هناك إن كانت حيةً أو ميتة ، فإننا سنعلم ذلك ^(٨) إن نحن علمنا ما هذه الأرض ، لأن هذه صنمٌ لتلك ، فنقول : إن لهذه الأرض حياةً ما وكلمة فاعلة . والدليل على ذلك صورها المختلفة ، وذلك أنها < فيها > ينمو وينبت الكلاً وتنبت الجبال — فإنها نبات أرضى — ؛ وفي داخل الجبال حيوان كثيرة ومعادن وأودية ^(٩) وغير ذلك . وإنما تكون هذه فيها لأجل الكلمات ^(١٠) ذوات النفس التي فيها

(١) مى : ناقصة في ف .

(٢) ط : لا محالة — وهذا سوء قراءة من دبرصى للكلمة المختصرة : لا يخلو .

(٣) ف : إما حين (٤) ط : أنه .

(٥) ف : نوع . (٦) صنم : ناقصة في ح .

(٧) ف : النبات .

(٨) ط : تلك إن : ناقصة في ف . — ب : ذلك علما ما هذه ...

(٩) ب ، ف : وأودية . (١٠) ب ، ف : الكلمة ذات النفس .

فإنها هي التي تصور في داخل الأرض هذه^(١) الصور ، وهذه الكلمة التي هي صورة الأرض التي تفعل في باطن الأرض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة^(٢) ، وعود الشجرة^(٣) يشبه الأرض بعينها ، والحجر الذي يقطع من الأرض يشبه الفصن [٥٩] الذي يقطع من الشجر . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الكلمة الفاعلة في الأرض الشبيهة بطبيعة^(٤) الشجر هي ذات نفس ، لأنه لا يمكن أن تكون مَيِّتة وأن تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض . فإن كانت حية ، فإنها ذات نفس لا محالة . فإن كانت هذه الأرض الحسية^(٥) التي هي ضم ، حية ، فبالحرى أن تكون تلك الأرض العقلية حية أيضاً وأن نكون هي الأرض الأولى ، وأن تكون هذه الأرض أرضاً ثانية لتلك الأرض شبيهة بها . والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنها في الضوء الأعلى ، وكذلك كل واحد منها يرى الأشياء في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها وصار الكل في الكل ، والكل في الواحد ، والواحد منها هو الكل ، والنور الذي يسنح عليها لانهائية له ، فذلك صار كل واحد منها عظيماً ، وذلك أن الكبير منها عظيم والصغير عظيم ؛ وذلك^(٦) أن الشمس التي هناك هي جميع الكواكب ، وكل كوكب منها شمس أيضاً ، غير أن منها ما يغلب الكوكب^(٧) فيسمى شمساً ، ومنها ما يغلب عليه^(٨) الكوكب فيسمى كوكباً . وقد يرى كل واحد منها في صاحبه ، ويرى كلها في واحد ، والواحد يرى في كلها . فهناك حركة ، إلا أنها حركة نقية محضة ، وذلك أنها ليست تبدأ من شيء وتتناهى إلى شيء ولا هي غير المتحرك بل هي المتحرك . وهناك سكون نقي محض ، وليس ذلك السكون بآثر حركة ولا هو مختلط بالحركة . فهناك الحسن النقي المحض لأنه ليس محمولا في^(٩) شيء ليس هو بحسن ولا هو^(١٠) بشديد القبح . وكل واحد من الأشياء التي هناك ثابت قائم في

(١) هذه ... الأرض : ناقصة في ب . (٢) ط : الشجر .

(٣) ط : الشجر . (٤) ط : لطبيعة .

(٥) ح : الحية . (٦) ط : فذلك .

(٧) ما بين الرفين ناقص في ط .

(٨) ط : من . (٩) ط : وإلا هو شديد القبح .

أرض ليست بقوية^(١)، وذلك أن كل واحد منها ثابت قائم^(٢) في الشيء الذي قوته^(٣) وحياته في الجوهر، غير أنه يعلوه كالتقوى البدنية؛ وليس هناك للشيء غير الموضع الذي هو فيه، وذلك أن الحامل عقل^١ والمحمول عقل^٢ أيضاً.

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت الحس: فإنها نيرة مضئية، وضوؤها للكواكب فيها؛ غير أنها وإن كانت مضئية فإن كل واحد منها في غير موضع صاحبه في^(٤) السماء، وكل واحد منها جزء فقط وليس بكل، كالأشياء التي في السماء الروحانية، [٥٩ ب] فإن كل جزء منها هو جزء وكل^٣؛ فإذا رأيت الجزء فقد رأيت الكل، وإذا رأيت الكل فقد رأيت الجزء، وذلك أن وهم أحدهما يقع على الجزء الواحد، ونظره يقع على الكل لحدته وسرّعه.

فمن كان له بصر^١ مثل بصر النفوس وكان حديد البصر، كان يبصر ما في بطن الأرض. وإنما أراد صاحب^٢ اللفز^(٥) أن يصف بصر العالم الروحاني وأن يعلمنا أن بصر أهل ذلك العالم حادث سريع لا يفوته شيء مما هناك^(٦). والنظر إلى ذلك العالم وإلى ما فيه ليس يتعب^(٧)، ولا يشبع الناظر من النظر إليه فيميل عنه بالحركة^(٨)، لأن البصر هناك ليس يتعب منه^(٩) فيحتاج إلى السكون لترجع قوة النظر إليه بالحركة. والناظر هناك لا ينظر^(١٠) إلى بعض الأشياء فيستحسنه ويلتذ به، لكنه إنما ينظر إليها كلها كما هاهنا: ينظر واحداً^(١١) منها فيستحسنه ويلتذ به. فالأشياء التي هناك لا تنفذ ولا تنقص ولا يمل^(١٢) الناظر إليها ولا ينفذ اشتياقه منها، فإن المشتاق إذا نفذ شوقه من^(١٣) الشيء حقره وفرغ وفقر^(١٤) عن

-
- (١) كذا في س. — أما في ط: ثابت تام ليست بغيرية في الأرض وذلك (١١) — وفي ح: ثابت تام في الأرض ليت بقوة.
- (٢) ط، ح: تام.
- (٣) س: الذي فوقه ومثله في الجوهر.
- (٤) ط: البصر.
- (٥) ب، ف، الخ: من.
- (٦) هنا نقص طويل في س هكذا: مما هناك لا ينفس (١٩) فيحتاج إلى السكون لترجع قوة البصر إليه والناظر هناك لا ينظر إلى بعض الأشياء فيستحسنه ويلتذ به، لكنه إنما ينظر إليها...
- (٧) ف، ط: يتعب.
- (٨) ب، ط: الحركة.
- (٩) في النسخ: عنه.
- (١٠) ط: لما نظر إلى بعض الأشياء فيستحسنها ويلتذ بها لكنه...
- (١١) ب، ح: ينظر واحد فيستحسنها ويلتذ بها...
- (١٢) ح يميل.
- (١٣) ط: في: (١٤) ط: وفرغ طلبه.

طلبه وقتل من^(١) النظر إليه ؛ لكن الناظر إليها ، أعنى إلى تلك الأشياء كلها ، كلما طال نظره إليها ازداد بها محباً وإليها شوقاً فينظر إليها بنظرة لا نهاية لها .

وإنما جعل الناظر لا يشبع من^(٢) النظر إليها ولا يتعب^(٣) عنها لأنها لا تتغير عن حُسْنها ، بل كلما رآها الناظر ازدادت عنده حُسناً وجمالاً . وليس في الحياة التى هناك تعب ولا نَصَبٌ لأنها حياةٌ نقيّةٌ عذبةٌ ، والشئ ذو الحياة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الألم ، لأنها لم تزل كاملة منذ أبدت غير ناقصة ، ولذلك لا تحتاج إلى النَّصَب والتعب . وإنما أبدعت تلك الحكمة من الحكمة الأولى والجوهر الأول من الحكمة ، لا أن الجوهر أول ثم الحكمة ، بل الجوهر هو الحكمة ، والآنية الأولى هى الجوهر والجوهر هو الحكمة ، لا أنه جوهر ثم حكمة كما يكون في الجواهر التوائى ، بل الآنية والجوهر والحكمة شئ واحد ، فلذلك صارت تلك الحكمة أوسع من كل حكمة وهى حكمة الحكم ، وأما الحكمة التى فى العقل فإنما هى مع العقل — أقول إن العقل برى^(٤) . أولاً ثم بُرئت حكته ، مثلاً قيل فى المُشْتَرَى : عقوبته مع^(٥) لذاته ، ولذلك إنه تذكّر أولاً لذاته^(٦) ثم تذكّر عقوبته . والأشياء السماوية^(٧) والأرضية إنما هى أصنام [١٦٠] ورسومٌ للأشياء التى فى العالم الأعلى ، ولذلك صار ما هناك منظراً عجيباً لا يراه إلا أهل السعادة والجد^(٨) ، وهم الذين اجتهدوا فى النظر إلى ذلك العالم . فأما عظمة الحكمة الأولى وقوتها ، فمن الذى يقدر أن يراها ويعرفها كُنْهَ معرفتها ؟! وذلك لأنها حكمة فيها جميع الأشياء ، وقدرة أبدعت الأشياء كلها . فالأشياء كلها فيها وهى غير الأشياء كلها لأنها علة الأشياء العقلية والحسية ، غير أنها أبدعت الأشياء العقلية بلا توسط ، وأبدعت الأشياء الحسية بتوسط العقلية ، والأشياء كلها تُنَسَّب إليها لأنها هى علة العِلَل وحكمة الحكم كما قد قلنا مراراً .

(١) ح ، ط : قل .

(٢) ط : فى . (٣) ب ، ف : يغيب .

(٤) ط : بدأ أولاً ثم بدأ حكته — ح : برء أولاً ثم برى حكته — س : رى أولاً ثم رى

بعد ذلك حكته ...

(٥) مع ... عقوبته : ناقصة فى ح . (٦) لذاته : ناقصة فى ب ، ف .

(٧) ط ، ح : السماوية .

(٨) ف ، ح ، ط : والحدود (بالماء المهيمة) — وما أثبتنا فى س ، ب .

فإن كانت الحكمة الأولى علة الملل ، فإن^(١) كل فعل يفعله معلوماً فإنها يُنسب أيضاً بنوع أرفع وأفضل . وما أشرف العالم الأعلى والأشياء التي فيه ! وأشرف منها وأجل الحكمة التي أبدعتها لأنها هي شرف كل شرف . وإن^(٢) يقدر على النظر إلى ذلك العالم إلا المرء الذي استغرق عقله حواسه ، [وهو أفلاطون الشريف الإلهي فلا يعرف إلا بأنه عقل فقط] وهو الذي اعتاد أن يعرف الأشياء بنظر العقل^(٣) لا بمنطق وقياس . وأما نحن فلم نترس^(٤) أنفسنا بالنظر إلى حسن ذلك العالم النوري وبهائه ، لأن الحس قد غلب علينا فلا نصدق إلا بالأشياء الجسمانية فقط ، فلذلك ظننا أن العلوم إنما هي آراء قد استخرجت من قضايا وأنه لا يمكن أن يكون علم ما إلا لوضع القضايا واستنباط النتائج منها . وليس ذلك كذلك في جميع العلوم التي ها هنا . وذلك أن علم الأوائل الأولى النقية الواضحة يُعلم بغير وضع القضايا ، لأنها هي القضايا التي تستنبط النتائج منها . فإن كان بعض العلوم في هذا العالم ينال بنفسه بلا شيء آخر ، فبالحرى أن العلوم العالية والآراء السامية لا تحتاج إلى القضايا^(٥) المفضية^(٦) إلى درك الحق ، بل إنما ينال الحق هنا بلا خطأ ولا كذب ألبتة لأنها بلا توسط كما قلنا ، ولأنه^(٧) إنما يقع على شيء مبسوط أيضاً لا يخالطه شيء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم^(٨) ها هنا الأشياء الأرضية فلا تُدرك إدراكاً صحيحاً ولا صادقاً . فمن شك في ذلك العالم وأنه على هذه الصفة التي وصفناها ، فإننا تاركوه [٦٠ ب] ورأيه لثلا نشغل أنفسنا بمجادلته فنُدع انساب^(٩) قولنا بوصف حقائق الأشياء وصدقها .

(١) ح ، ط : فإن كان كل فعل يفعله معلوماً ينسب إليها أيضاً ...

(٢) ط : وإن .

(٣) هذه الزيادة موجودة في ط ، وغير موجودة في س ، ح ، ب ، ف — ونحن نرى أنها

مقموعة على النص في النسخة التي نقلت عنها ط ، ولهذا يجب حذفها .

(٤) لاحظ هذا التعارض هنا بين العقل وبين المنطق والقياس .

(٥) من الفعل : راس ، يروض : تدرب ، صرن على ، تمس بكذا . — وفي ط ضبطت خطأ

هكذا : ترس (بوضحة فتحة على الضاد وكأنها من الفعل : رضى ، يرضى) .

(٦) س : إلى قضاء إلى درك الحق من عندنا .

(٧) ب ، ف ، ح ، ط ، الخ . المفضية — والتصحيح من عندنا .

(٨) ط : قلنا لأنها لا يقعا إلا على شيء متوسط وأيضاً لا يخالطه ... — ح : ولأنه إنما يقع

لا على شيء متوسط وأيضاً لا يخالط الشيء غريب ولا عرضي ...

(٩) العلوم هاهنا : ناقصة في س .

(١٠) ط ، ح : انساب . س : إنشاء . وما أثبتنا في ب .

ونرجع إلى ما كنّا فيه من صفة العلوم التي في ذلك العالم ، وكيف تكون . فنقول :
إن أفلاطون الشريف^(١) الإلهي قد رأى ذلك العالم برؤية العقل ووصفه ، وذكر العالم
الكائن هناك ، وأن العلم هناك ليس هو^(٢) بشيء في شيء ؛ ولم يَصِفْ كيف يكون ذلك
وإنما ترك صفته على عَمْدٍ منه وأراد^(٣) أن نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بقولنا^(٤) ،
فيدركه منا من كان لذلك أهلاً .

في العالم العقلي^(٥)

فنحن واضفون كيف العالم هناك ، وجاعلون مبتدأ قولنا من ها هنا . فنقول :
إن كل مصنوع^(٦) إنما يكون بحكمة ما ، صنعياً كان^(٧) أم طبيعياً . ومبدأ كل
صناعة^(٨) هو الحكمة في صنع الأشياء ؛ والحكمة أيضاً صنائع لا محالة . فإن كان هذا على
ما وصفنا ، رجعنا فقلنا : إن جميع الصناعات تكون^(٩) في حكمة ما . وقد يُنسب الصنع
أيضاً إلى الحكمة الطبيعية ، لأنه إنما يحكي الطبيعة ويتشبه بها . والحكمة الطبيعية لم تتركب
من الأشياء ، لكنها شيء واحد ؛ وليست بواحد مركب من أشياء كثيرة ، لكنها تنمو^(١٠)
من الواحد إلى الكثرة^(١١) . فإن جَمَلَ جاعل هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الأولى
اكتفى بها ولم يحتاج أن يترقى إلى حكمة أخرى لأنها حينئذ لا تكون من حكمة أخرى هي
أعلى ، ولا تكون في شيء آخر . فإن جعل جاعل القوة الخارجة للصناعة من الطبيعة ،
وجعل أول هذه الطبيعة^(١٢) نفسها — قلنا^(١٣) : فن أين هذه القوة الطبيعية ؟ فإنه لا يخلو من

(١) الشريف الإلهي : ناقصة في س . — الإلهي : ناقصة في ح ، ب ، ف ، .

ب : أفلاطون .

(٢) هو : ناقصة في س — ف ، ب ، ح ، س : شيء في شيء — ط : بشيء من شيء .

(٣) ف : إرادة أن . ب : بغير واو . (٤) ف : بقولنا . ط : فيدرك .

(٥) العنوان في ط ، ب ، ف دون ح ، س . (٦) مصنوع : ساقطة من ف .

(٧) ط : كانت . (٨) هو : ناقصة في ط .

(٩) ف ، ب ، من . (١٠) ف : تنحو .

(١١) ط : الكثيرة . (١٢) ح : القوة الطبيعية فإنه لا يخلو ...

(١٣) ح ، الخ : فقلنا .

أن تكون من ذاتها ، أو من غيرها . فإن كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها ، وقفنا ولم نرق إلى شيء آخر . وإن أبوا ذلك وقالوا إن قوة الطبيعة مبتدعة من العقل ، قلنا : إن كان العقل ولد الحكمة ، فإنه لا يخلو إما أن تكون الحكمة التي في العقل من شيء^(١) آخر أعلى منه ، وإما من ذات العقل . فإن قالوا : إن العقل ولد الحكمة من ذاته — قلنا : إنه لا يمكن ، وليس كذلك العقل لأنه آتية ثم حكمة من^(٢) الحكمة الأولى ؛ وإنما هي صفة فيه لا جوهر . فإن كان هذا هكذا ، قلنا إن الحكمة الحق هي جوهر ، والجوهر الحق هو حكمة^(٣) ، وكل حكمة حق إنما ابتدعت من ذلك الجوهر الأول ، وكل [١٦١] جوهر حق إنما ابتدع من تلك الحكمة الحقيقية^(٤) ، ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق . غير أنه وإن لم يكن جوهرًا ، فإنه لما كان مبتدعاً من الحكمة الأولى صار جوهرًا مرسلاً^(٥) .

فنقول : إنه لا ينبغي أن يظن ظان أن جوهر الأشياء التي في ذلك العالم بعضها أرفع من بعض في الجوهر ، ولا أن بعضها أشرف صورة من^(٦) بعض وأحسن ، بل الأشياء التي هناك كلها صورها^(٧) حسنة شريفة ، وهي مثل الصور التي يتوهم المتوهم أنها في نفس الصانع الحكيم . وليست صورها كصور مصورة في حائط ، لكنها صور في آليات . فلذلك سماه الأولون « المثل » أي الصور^(٨) التي ذكرها أفلاطون الشريف^(٩) آليات وجواهر . ونقول : إن^(١٠) حكماء مصر قد كانوا رأوا بلطف أوهامهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفة صحيحة إما بعلم مكتسب إما بفريضة وعلم طبيعي . والدليل على

(١) بعد هذه الكلمة ينتهي مخطوط ف (= باريس فارسي ملحق رقم ١٦٤٠) إذ سقط منه ما بعد ذلك من أوراق .

(٢) ب : بين

(٣) ط : هو حكمة كل حكمة حق (مع ضبط " كل " بالكسر) .

(٤) ط : الحقة (بالهاء المعجمة والفاء الموحدة) .

(٥) مُرسل = مطلق . (٦) ما بين الرقين ناقص في ب .

(٧) ط : المثل (محركة) أي الصورة .

(٨) الشريف : ناقصة في ح ، س ، ب .

(٩) س : إن حكماء مصر كانوا قد رأوا ... ب ، ط ، ح : إن الحكماء البصريين . — والخلاف هنا مهم جداً . والترجمة اللاتينية أخذت أيضاً بما أثبتناه هنا وفقاً لمخطوط س ، إذ ورد فيها : Aegyptiorum (ترجمة كاربينييه س ١١٤٠) — راجع ما قلناه في التصدير العام .

ذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا شيئاً بينوه بحكمةٍ صحيحةٍ عاليةٍ ؛ وذلك أنهم لم يكونوا يرسمونه رسماً بكتابٍ موضوعٍ بالعادة التي رأيناها بكتبٍ ، ولا كانوا يستعملون القضايا والأقويل ، ولا الأصوات والمنطق فيعتبرون به عما في نفوسهم^(١) — إلى من أرادوا — من الآراء والمعاني ، لكنهم كانوا ينقشونها في حجارةٍ أو في بعض الأجسام فيصيرونها أصناماً .

وذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنماً وأقاموا للناس علماً . وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات ، أغنى أنهم كانوا ينقشون لكل شيء من الأشياء صنماً بحكمةٍ متقنةٍ وصنعةٍ^(٢) فائقةٍ ، و يقيمون تلك الأصنام في هياكلهم فتكون لهم كأنها كتبٌ تنطق وحروفٌ تقرأ . وعلى هذا كانت كتبهم التي قيدوا فيها معانيهم ووصفوا بها الأشياء . وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن لكل حكمةٍ ولكل شيء من الأشياء صنماً عقلياً وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل ، بل أبدعت جميعها دفعةً واحدة لا بروية ولا فكر ، لأن مبدعها واحد مبسوط يُبدع الأشياء المبسوطة دفعةً واحدة بأنه فقط لا بنوع آخر من أنواع العقل . وكانوا يمثلون^(٣) من تلك المثل أيضاً والأصنام أصناماً آخر دونها في النقاء والحسن . وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن هذه الأصنام الخسيسة الخسيسة^(٤) إنما هي مثلٌ لتلك الأصنام العقلية الشريفة . وما أحسن ما علمونا^(٥) ، وما أصوب ما فعلوا ! ولو أن أحداً أطال الفكر والروية في اللل التي من أجلها فعلوا ذلك ، وكيف نالوا تلك اللل العجيبة تعجب منهم ومدحهم^(٦) وصوب رأيهم^(٧) . فإن كانوا — هؤلاء الرهط — أهلاً للمديح لأنهم مثّلوا الأشياء العقلية وأخبرونا باللل التي نالوا بها الأشياء العالية ثم مثّلوها بأصنامٍ غليظة ، وأقاموا الأصنام أعلاماً كأنها كتب تقرأ — فبالحرى أن نعجب من الحكمة الأولى المبدعة الجواهر بغاية^(٨) الاتقان

(١) ب : أنفسهم .

(٢) ط : وحكمة ثابتة — ح : وحكمة فائقة — وما أثبتنا في س .

(٣) ب : يمثلون ذلك . (٤) الخسيسة : ناقصة في ب .

(٥) ح ، ط ، ب : أن يعلمون — وما أثبتنا في س .

(٦) ح ، ط : منهم وصواب آرائهم . — وما أثبتنا في س .

(٧) ب : وصواب آرائهم .

(٨) ح ، ط : في غاية . — ب : للجواهر .

من غير أن تروى في العلل^(١) وكيف ينبغي أن يكون كل مُبدع منها متفناً حسناً لأنها غاية في الحكمة والفضيلة والحسن بالهوية^(٢) فقط . وبالهوية أبداع البارئ — سبحانه^(٣) — الأشياء وصيّرهما متفنة حسنة بغير رويّة ولا فحص عن علل الحسن والنقاوة^(٤) . والأشياء التي يفعلها الفاعل بالروية والفحص عن علل النقاوة^(٥) والحسن إن تكون متفنة حسنة مثل الأشياء التي تكون من الفاعل الأول بلا روية ولا فحص عن علل السكون والنقاوة والحسن . فمن لا يجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالی ! إنه^(٦) أبداع الأشياء بغير روية ولا فحص عن عللها ، إنما أبداعها بأنه فقط ، فأنيته^(٧) هي علة العلل ، فلذلك آنيته^(٨) لا تحتاج في إبداع الأشياء إلى الفحص عن عللها ولا إلى الحيلة في حُسْن كونها وإبقائها^(٩) ، لأنه^(١٠) علة العلل — كما قلنا آنفاً — مستغنٍ بنفسه عن كل علة وكل روية وكل فحص . ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلاً قائماً بوصفنا^(١١) فنقول : إنه قد اتفقت^(١٢) أقاويل الأولين على أن هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت ، بل إنما كان من صانع حكيم فاضل . غير أنه ينبغي لنا أن نفحص عن صنعة هذا العالم : هل روى^(١٣) أولاً الصانع لما أراد صنعته وفكر في نفسه أنه ينبغي أن يخلق أولاً أرضاً قائمة في الوسط من العالم ، ثم بعد ماء^(١٤) وجعله فوق الأرض ، ثم خلق^(١٥) هواء وجعله فوق الماء ، ثم خلق ناراً وجعلها [٦٢] فوق الهواء ، ثم خلق سماء وجعلها فوق النار^(١٦) ومحيطة بجميع الأشياء ، ثم خلق

(١) الواو ناقصة في ط ، ح ، ب .

(٢) سبحانه : ناقصة في ص .

(٣) ف ، ح ، ط : النقاء .

(٤) فآنيته ... العلل : ناقصة في ص .

(٥) مضبوطة بالمدة فوق الألف في ص .

(٦) كذا في ص . — أما في ح : ولا عن الحيلة في الحسن في كونها وإبقائها — وفي ب ، ط :

ولا عن الحيلة إلى الحسن في كونها وإبقائها .

(٧) ح ، ط : لأنها ... مستغنية .

(٨) ط : قابلاً لوصفنا — ح : قائلاً لوصفنا .

(٩) في النسخ : اتفقت . (١٠) ح : تروى . ص : وهل روى .

(١١) ط : الماء فيكون فوق الأرض — ح : ماء فيكون فوق الأرض .

(١٢) ط ، ح : ثم يخلق هواء فيجعله فوق الماء ثم يخلق ناراً ... (وهكذا الأفعال في صيغة

المضارع) — وفي ص كما أثبتنا .

(١٣) الواو : ناقصة في ح ، ط .

حيواناً بصورٍ مختلفة ملائمةٍ لكلِّ حيٍّ منها، وجعل أعضاءها الخارجة والداخلة على الصفة التي عاينها ملائمةً^(١) لأفعاليها، فصور^(٢) الأشياء في ذهنه وروى في إتيان أعمالها^(٣)، ثم بدأ^(٤) بخلق الخلائق واحداً فواحداً كنفخ ما روى وفكر أولاً؟ — فلا ينبغي أن يتوهم متوهم هذه الصفة على الباري الحكيم، عزَّ^(٥) شأنه، لأنَّ^(٦) ذلك محالٌ غير ممكن ولا ملائم^(٧) لذلك الجوهر الثام الفاضل الشريف. ولا يمكن أن نقول إن الباري روى أولاً في الأشياء كيف يُبدعها، ثم^(٨) بعد ذلك أبدعها؛ لأنه لا يخلو أن تكون^(٩) الأشياء المرواة^(١٠) : إما خارجةً منه، وإما داخلَةً فيه. فإنَّ^(١١) كانت خارجةً منه فقد كانت قبل أن يبدعها؛ وإن كانت داخلَةً فيه فإما أن تكون غيره، وإما أن تكون هي هو بعينه؛ > فإن كانت هي هو بعينه <^(١٢) فإنه لا يحتاج إذن في خلق الأشياء إلى روية لأنه هو الأشياء بأنه^(١٣) علّة لها. وإن كانت غيره، فقد ألغى^(١٤) مركباً غير مبسوطٍ—وهذا محالٌ.

ونقول : إنه ليس لقائل أن يقول : إن الباري روى في الأشياء أولاً ثم أبدعها، وذلك أنه هو الذي أبدع الروية، فكيف يستعين بها في إبداع الشيء وهي لم تكن بعداً! — وهذا محال. ونقول هو الروية، والروية لا تروى أيضاً. ويجب من ذلك أن تكون الروية تروى، وهذا إلى ما لا نهاية له — وهذا محالٌ. فقد بان وصحَّ صحّة قول القائل : إن الباري — عزّ وعلا — أبدع الأشياء من غير روية. ونقول : إن الصنّاع إذا أرادوا صنعة شيء روّوا في ذلك الشيء ومثلوا ما في نفوسهم مما رأوا وعابنوا، وإما أن يُلقوا

(١) ص : ملائمة.

(٢) ص : فلما صور.

(٣) كذا في ص — أما في ط، ح : علمه.

(٤) ط : من شأنه (!)

(٥) ص : بدأ فخلق — ط : أبدأ.

(٦) ط : يلائم.

(٧) ط، ح : لأنه.

(٨) أن تكون : ناقصة في ص.

(٩) ص : ثم أبدعها بعد ذلك.

(١٠) فإن كانت ... داخلَةً فيه : ناقصة في ص.

(١١) ص : المروية.

(١٢) نقص في ب، ط، ح، ص الخ.

(١٣) ب : لأنه.

(١٤) بالقاف في ط.

بأبصارهم على بعض الأشياء الخارجة فيتمثلوا أعمالهم بذلك الشيء . فإذا عملوا فإنما يعملونه بالأيدى وسائر الآلات . وأما الباري فإنه إذا أراد فعلَ شيء فإنه لا يتمثل في نفسه ولا يحتذى صنعة^(١) خارجة منه ، لأنه لم يكن شيء قبل أن يبدع الأشياء ، ولا يتمثل في ذاته لأن ذاته مثال كل شيء ، فالمثال لا يتمثل . ولم يحتج في إبداع [٦٢ ب] الأشياء إلى آلة لأنه هو علة الآلات ، وهو الذي أبدعها ، فلا يحتاج فيما أبدعه إلى شيء من^(٢) إبداعه .

فأما إذا^(٣) استبان قبحُ هذا القول وأنه غير ممكن ، فإننا قائلون إنه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروى فيه ويستعين به ، لكنه أبدع الأشياء بأنّه^(٤) فقط . وأول ما أبدع صورة ما ، استنارت منه وظهرت قبل الأشياء كلها ، تكاد أن تتشبه به لشدة قوتها ونورها وبسطها . ثم أبدع سائر الأشياء بتوسط^(٥) تلك الصورة كأنها قائمة بإرادتها في إبداع سائر الأشياء . وهذه الصورة هي العالم الأعلى ، أعنى العقول والأنفس . ثم حدث من ذلك العالم الأعلى العالم الأسفل وما فيه من الأشياء الحسية . وكل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم ، إلا أنه هناك بنقٍ محض غير مختلط بشيء غريب . فإن^(٦) كان هذا العالم مختلطاً ليس بنقٍ محض ، فإنه يتفرق ويتصل في صورته من أوله إلى آخره : وذلك أن الهيولى تصوّرت أولاً بصورة كلية ، ثم^(٧) قبلت صورة الأسطقسات ، ثم قبلت من تلك الصورة صورة أخرى^(٨) ، ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صورٍ ؛ فلذلك لا يمكن^(٩) لأحد

(١) ط ، ح : صنعته .

(٢) ط : في .

(٣) ط ، ب ، الخ : إذا - ولعل صوابه : !

(٤) ان = ev = وجود .

(٥) بتوسط ... الأشياء : ناقصة في ص .

(٦) ب : وإن .

(٧) ما بين الرقمين ناقص في ب .

(٨) ص : لا يقدر أحد أن يرى ...

أن يرى الميولى لأنها قد لبست^(١) صوراً كثيرة فهي خفية تحتها ، لا يراها شئ من
الحواس ألبتة^(٢) .

نم^(٣) الكلام بأسره ، ولواهب العقل الحدُّ بلا نهاية
والصلاة على محمد وآله بلا غاية
وكتب في أواسط شهر رمضان
المبارك ، في وقت الضحى
يوم الاثنين سنة ثلاثون وستين وثمانمائة
بمقام أدرنه المحروسة

(١) ط : قبلت - قد : ناقصة في ط .

(٢) ألبتة : ناقصة في ص .

(٣) كذا في ص . - وفي ط : « تم كتاب أنولوجيا بعون الله تعالى وحسن توفيقه . وهذه آخر
كتاب أنولوجيا للفيلسوف الإلهي أرسطوطاليس اليوناني » . - وفي ح : « هذا آخر كتاب أنولوجيا للمعلم
الأول فيلسوف (كذا !) الأعظم أرسطوطاليس » . - وفي ب : « هذا آخر كتاب أنولوجيا لأرسطوطاليس
الفيلسوف اليوناني ، والحمد لله أولا وآخرآ ، وظاهراً وباطناً .

مقتطفات من التساع الخامس من تساعات أفلوطين

رسالة

في العلم الإلهي

(منسوبة إلى الفارابي)

الرموز

ص = مخطوط تيمور رقم ١١٧ حكمة

بدار الكتب المصرية (من ص ٢ إلى ص ١٥)

[٢] بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة في العلم الإلهي للشيخ الفاضل الفياصوف العالم الزاهد ، أبي نصر الفارابي .
قال رحمه الله : يحق علينا أن نفحص عن العقل ، وعن المبدأ الأول الذي دل عليه القياس ^(١) ،
وأنه هو الربوبية الحق . غير أننا نريد قبل أن نفعل ذلك أن نسلك طريقاً آخر ، فنقول :
إننا نرى الصورة كلها مركبة ^(٢) ، ولنا نرى صورة من الصور مفردة مبسطة : لا الصورة
الصناعية ولا الصورة الطبيعية ، لأن الصورة الصناعية تثبت في نحاس أو خشب أو حجر ،
ولا يمكن أن تكون صورة من الصور الصناعية موجودة قبل < أن > يصورها الصانع ^(٣)
في بعض العناصر ، فإنه يصور في النحاس صورة إنسان ، ويصور في الخشب صورة سرير ^(٤) .
ولا يمكنه أن يصور صورة من الصور قائمة بذاتها بلا عنصر ^(٥) . وكذلك تفعل الطبيعة :

(١) يفترض كراوس هنا نقصاً وأصله : دل عليه القياس < أنه الأنية الحق > ، اعتماداً على
الأصل اليوناني τὸ εἶναι οὐτως . والافتراض على هذا النحو لا يصح إلا إذا افترضنا المترجم يترجم حرفياً ،
وهذا الافتراض لا أساس له كما هو واضح من بقية فصول الرسالة .

(٢) يصححها كراوس : الصور كلها مركبة ، لكن لا داعي إلى هذا التصحيح ما دام الكلام
يستقيم عليه ، فقله : « مركب » بمثابة اسم ، لا صفة . وتأييد قراءة النص بقوله بعد : « لا الصورة
الصناعية ولا الصورة الطبيعية : » ، فهما في حالة أفراد ، ولهذا اضطر كراوس إلى إجراء تصحيح ثانٍ
وثالث ورابع في : مركبة ، لا الصورة ... ولا الصور ... - ونحن في غنى عن هذه التصحيحات كلها
بما في قراءة النص ، ولهذا اخترناها .

(٣) في نشرة كراوس هكذا : « موجودة قبل < أن > تصورها < الصناعة > في بعض
العناصر » . - وهذا يدل على أنه أغفل كلمة « الصنائع » الواردة بالأصل ، ولهذا اضطر إلى افتراض
سقوط كلمة ، فصار عن سقوط < أن > ؛ مع أن كلمة « الصانع » ظاهرة في النص الأصل ، مما لا حاجة
معه إلا إلى إضافة : < أن > فقط ، ثم ضبط الكلمات كما قلنا . وهذا قد جره إلى إجراء تعديلات كثيرة
في نصه الذي نشره فجعله : « فإنها تصور في النحاس » ، وهي في الأصل « فإنه يصور في النحاس » ؛
« وتصور في الخشب » وهي في الأصل « يصور في الخشب » (بالياء) ، وكذلك : « لا يمكنها أن
تصور » ، بدلا من « لا يمكنه أن يصور » - كل هذا لا داعي له .

(٤) افترض كراوس سقوط الجملة التالية : سرير < وتصور في الحجر صورة دار > من النص
اليوناني ἡ δὲ οἰκία - وهذا الافتراض يقوم كما قلنا على أساس أن الترجمة حرفية .
(٥) ص : عنصره . وقد أورد هذا التصحيح كراوس أيضاً .

تفعل^(١) الصور في بعض العناصر، ولا تقوى على أن تفعل صورة من الصور قائمة بذاتها إلا في عنصر. غير أنها فعات الصورة مركبة من أشياء شتى، ثم تنقضها إلى تلك الأشياء التي تركبت منها؛ مثل صورة الإنسان: فإنها مركبة من جسم ومن نفس، ومثل صورة الجسم: فإنها مركبة من الاستقصات الأربع، فإذا انتقضت عادت إلى الاستقصات الأربع. ونقول بقول مختصر: إن كل شيء من الأشياء التي ترى: إنها مركبة من عنصر وصورة؛ أما العنصر فهو مثل الاستقصات، وأما الصورة فمركبة من على العنصر. ثم نفحص أيضاً: هل النفس مبسطة، أم مركبة من هيولى وصورة؟ أما الهيولى فالاستقصات، وأما الصورة فالعقل الذى فيها. وقد نقدر أن نسوق هذا السياق، فنقول: إن الأشياء كلها مركبة، مصنوعة من هيولى وصورة. غير أنه يلزم أن نقول إن ههنا فاعلاً^(٢) يفعل الصور، وههنا حاملاً يحمل الصور. فإذا قيل الحامل صورة من الصور كان ناراً، وإذا كان قيل صورة أخرى كان ماء، وأخرى كان هواء، وأخرى كان أرضاً. وهذه الصور ربما تأتي من شيء آخر، لا من هيولى: وذلك أن الهيولى قابلة فقط، فأما الصور فإنها تأتي إلى هيولى من شيء آخر، فيكون العقل صورة للنفس، وهو الذى يصورها بصور مختلفة، كما تصور النفس الأبدان بصور مختلفة. كذلك العقل: قد جعل الله فيه قوة جميع الصور. والصور التى بصور العقل فى النفس هى صورة حق. والصور التى تصور النفس فى البدن كأنها أصنام ومثال. إن النفس غير العقل، والعقل أفضل منها، والشئ الأفضل هو أولى وأقدم من الشئ الأدنى. وليس كما ظن [٣] ناس أن النفس إذا تمت وكملت ولدت العقل، والدليل على ذلك أنه لا تخرج القوة إلى الفعل إلا بعلته هى مثل تلك القوة بالفعل، فلذلك لا يمكن، إذا كان الشئ فى الشئ بالقوة، أوائل للأشياء الحسية فى النفس، وذلك أن الأشياء التى تخرج منها تكون فيها أولاً بالقوة، ولذلك تظهر إلى الفعل. فالعقل هو الأشياء كلها، والأشياء كلها فيه، غير أنها ليست فيه كأنه موضوع لها، لكنها فيه كالفاعل لها، وهو فيها كالعلة، والأشياء كلها هنالك معاً، وهى علة ذلك، مبين بعضها بعضاً. وكأن فى النفس الواحدة علوماً^(٣) كثيرة معاً، وليست العلوم فيها مختلطة، بل كل علم منها يفعل فعله، ولا يفعل بعضها فعل،

بعض ، كذلك العقل هو الأشياء كلها ، وهو أخرى أن يكون على هذه الصفة من النفس . غير أنه وإن كان جميع الأشياء ، أى الأشياء كلها ، فيه ، فليست فيه معا ، وذلك أن كل عقل فله قوة خاصة غير قوة صاحبه ، ويحيط بشئ واحد ، وأما العقل الكلى فيحيط بجميع القوى وبجميع الأشياء كإحاطة الحسى بالصورة ، وإحاطة الكلى بالجزئى . أما العلوم الحسية فهى فى النفس الناطقة ، والنفس الناطقة تعلم الصور الحسية ، وهذه الصور الحسية تكون بقد الأشياء الحاصلة لها ، وفى أصنام الصور الحقيقية . وأما العلوم العقلية ، وهى العلوم الحتية ، فإما تأتى من العقل إلى النفس الناطقة ، ولا تعلم شيئاً محسوساً ؛ وكل ما علمت بأنّها علم . والمعقول والعاقل فيها من داخل ، وهو الأشياء الأوائل ، لأنها معها دائماً . وهو بالفعل عقل لا يفحص عن الأشياء لأن الأشياء كلها فيه ، وليست فيه مستفادة ، ولا تفكر ، ولا تجول فى إدراك معرفتها ، لأن الفحص والتفكر والجولان إنما هو آثار فى النفس الناطقة . لكن العقل الأول قائم بذاته ، وهو الأشياء كلها معا .

أخطأ من قال : إن الأشياء إنما هى فكرٌ للعقل الأول ، ولم يقل صواباً : وذلك أنه ينبغى أن يكون قبل هذه الفكرة المُفَكِّرُ فيها حتى يحد العقل شيئاً يتفكر فيه . وإلا فكيف يمكن أن يفكر مفكرٌ فى شئ من الأشياء وذلك الشئ لم يكن بعد ؟ !

ونريد أن نعلم : هل عدد الصور الذى فى ذلك العالم مثل عدد الصور التى فى هذا العالم سواء ، أم هى أكثر منها ؟ غير أننا نريد ، قبل أن نلخص ذلك ، أن نفعل أولاً ببحث عن الصور الصناعية : كلها هناك ، أم بعضها هناك دون بعض ؟ وذلك أن الشر^(١) ليس هناك ، لأن الشر^(٢) إنما يكون من نقصان وعدم وضعف ، وهو أثر من آثار الهوى ، وذلك أنه إذا دخل عليها الخطأ كان من ذلك الشر^(١) . والصور الحسية والحركات المتفقة المعتدلة مما نرى فى هذا العالم . وهذه كلها ليست هناك البتة : إما صفة الإنسان ، أعنى الحياة [٤] والعقل ، وإما إن كان فى الإنسان حال من حالات الحى والإنسان عَرَضِيَّة فيه . فإما الحال الكائنة من قبل اعتدال الحى فهى هناك موجودة ، أى فى العالم العقلى ، وذلك أن الاعتدال إنما هو قوة تأتى من القوة العقلية ، ولهذا العلة صارت

(٢) ص : لئن المر .

(١) ص : من المر .

صناعة الموسيقى مثالا لما في ذلك العالم ؛ وإنما استفادت الموسيقى هذا الشيء من ذلك العالم العقلي ، وإنما هي عقلية لا حسية . وكذلك علم العدد : إنما هو مثال لذلك العدد ، غير أن ذلك عقل لا حسي . فأما الصناعات الحسية العقلية ، مثل البناء والتجارة ، فما كان منها يستعمل الأوائل المعتدلة ، ولِحُسْنِ النظم والتركيب ، فهو أيضاً مثل « الماء » في العالم العقلي ، لأنه إنما أدرك حسن الاعتدال من الحكم الذي انبثَّ من هناك . وما كان منها يستعمل عنصرياً حسناً فيخلطه مع ذلك الاعتدال الحسن ، فليس له في ذلك العالم مثال ، فليس إذاً البناء ولا التجارة كلها هناك ، إلا ما كان حسن الاعتدال والتصور فقط . وأما الطب الذي هناك < فهو > غير هذه الصحة ، والقوة التي هناك غير القوة هذه . وذلك أن الأشياء التي هناك كلها ساكنة ثابتة على حالة واحدة ، لا يدخل عليها سُقم ولا زوالٌ عن حالها . وأما صناعة الجومطرايا^(١) فلأنها عقلية لا^(٢) محالة أنها هناك ؛ ومن ثم أدرك هذا العلم ههنا لأنه حكمة عالية في معرفة الهوية الذات الأولى ، وذلك أنها علت الأجرام السماوية الشريفة وحركتها وأبعادها ، علامة أنها منفعة ، فلا بد لها من فاعل .

إن الصور التي في العالم الأعلى هي^(٣) أكثر من الصور التي في العالم الحسي ، إذا لم تُصَيَّر النفسُ ههنا ؛ فإذا صَيَّرَها أحدٌ في هذا العالم < تكون > سواء لا أكثر ولا أقل . فأما إذا وصفنا هذه الأشياء ، فنقول أيضاً إن أول الأشياء < الأشياء > الطبيعة المحيطة بالعالم العقلي . غير أننا نفحص كيف كان بدء الأشجار وأولها واحد بسيط غاية البساطة ، والأشياء العقلية والحسية كثيرة ، وكيف حدثت هذه الأشياء كلها من ذلك الواحد ، وكيف صار بعض المبتدعات عقلياً وبعضها حسياً ، وأن كل شيء يأتي به العقل من ذلك العالم الشريف فهو كريم فاعل ، فأما ما يأتي به العقل من الحسّي فرديّ خسيس . وكذلك النفس الناطقة كل ما استفادت به من العقل النقي الذكي ، فذلك الشيء كريم فاضل أيضاً ؛ وكل ما استفادت من الحسّ ، فذلك الشيء خسيس رديء . القول في الأشخاص العلمية والذي فوقها : قلنا إن كل عالم إذا علم غيره ولم يعلم ذاته فذلك العالم ايس هو عالم^(٤) حق .

(١) ص : الجومطرايا - والمقصود geometria = الهندسة .

(٢) ص : ولا . (٣) ص : هو . (٤) ص : علم .

هل يمكن الشيء المركب أن يعلم ذاته ؟ ولا يمكن أن يعلم الشيء [٥] المركب ذاته . ولا محالة إذاً أن الشيء المبسوط هو الذى يعلم ذاته وغيره . < و > الحسن ، < و إن > علم ما هو خارج عنه ، لا^(١) يقوى أن يعلم ما العقل . وكذلك الوهم والفكر يعلمان ما هو خارج عنهما ، ولا يعلمان ما العقل . فأما العقل ، فإنه يعلم الحسن والوهم والفكر ، وبصفها صفة متقنة . وأما الأشياء العقلية فلا يشك أحد أن العقل يعلمها علماً صحيحاً متقناً . إن جزء النفس الحسى إنما يعلم ما هو خارج منه فقط . وأما جزء النفس الفكرى فإنه يعلم ما ينال من الوهم مما أدّاه الحس إليه ، ثم يختار تلك الأشياء ، فإما أن يجمعها ، وإما أن يفرقها . وجزء النفس الفكرى يعلم أيضاً ما يؤدى إليه العقل . الحس فينا بمنزلة الخادم ، والعقل فينا بمنزلة الملك . وقد يمكن أن نكون نحن ملوكاً أيضاً إذا قبلنا شرائع العقل وسرنا بسيره . لا يقدر الحسن أن ينال ما فى العقل لبعده منه ، وكذلك العقل لا ينال ما فى الحسن إلا بالنفس . فأما الفكر فيرى العالم : يرى أنه يكتفى به ، وأنه من قوى النفس ، وأنه يفكر فى الأشياء الخارجة عنه ، وأنه يميز الأشياء يختار به ما يختار ، وأنه إنما يستعمل قوانين العقل إذا أراد الحق الخفى .

إن فوق الفكر شيئاً آخر أعلى وأشرف منه ، وهو العقل الذى يعلم ذاته ، ولا يحتاج إلى علم ما هو خارج منه . ونقول : إن فى العقل الشيء الناظر والأشياء المنظور إليها هى واحدة . فإن قال قائل : إنه إن كان العقل والمعقولات شيئاً واحداً ، فكيف يعقل العاقل ذاته ؟ فنقول : إنه إن كان العقل والمعقول شيئاً واحداً ، فإن الفاعل والمفعول شيء واحد^(٢) أيضاً ، وذلك أن المعقول هو فعل العاقل ، وليس هو بقوة له ، لأن ذلك العاقل ليس هو لعدم عقل ولا لعدم حياة ، ولا حياة مستعانة ، ولا شيء آخر غيره ، كحجر أو شئ . ميت ، لكن معقوله هو الجوهر الأول ، والجوهر الأول هو المعقول الأول . فإن كان معقوله فعلاً وهو العقل الأول ، كان عقله فاضلاً أيضاً لا محالة ، وكان عقلاً جوهرياً ، وهذا هو المعقول الأول . والعقل الأول هو الكائن بالفعل ، لأنه ليس هو المقتل بالقوة ، بل هو بالفعل ، فمعقوله بالفعل أيضاً .

ونحن صارفون قولنا إلى العقل الذى هو عقل ، وهو الذى قلنا إنه هو والمقولات شىء واحد ، وهو العقل الحق ، وممقولاته مقولات حق ، وهو الآنية الحق ، وآنياته آنيات حق ، وهى الأوائل الحق ، ولا يمكن أن يكون هذا خارجاً من ذاته . فإن كان لا يمكن ذلك فلا محالة أنه فى ذاته ومع ذاته ، وأنه الشىء الذى هو عقل ؛ ولا يمكن أن يكون عقل لا بعقل ، فإن كان لا يمكن ذلك فعلمه بذاته معه أو مع آنيته اضطراراً . [٦] وهو فيه على النوع الذى بينه : ليس حياة العقل حياة ذات تغيب ، ولا سيما إذا كان جزءاً من كل عمل من خارج ، لأنه لا يشتاق إلى شىء فيتعجب لاشتياقه إليه . فإن قال قائل : إن العقل يعلم الله تعالى فيشتاق إليه ، فيتعجب فى دركه ؛ ولا يقدر قائل أن يقول : إنه إذا علم الله تعالى لا يعلم نفسه أيضاً ، فإن ذلك قبيح جداً ، ولا يكون حينئذ هو وعلمه شيئاً واحداً . قلنا : إن جوازنا لكم أن العقل يعلم الله تعالى ويشتاق إليه ، جوازنا أيضاً أنه إذا علمه علم ذاته ، وذلك أن كل ما للعقل من قوة أو علم فإنما أعطاه ذلك الجوهر الشريف الكريم . فإذا علم العقل أن كل قوة له وكل علم إنما يناله من علته التى هى علة العلل ، علم أيضاً لأنه واحد من عطايا تلك الملة ، بل هو جميع عطايا الله تعالى الفاضلة . وذلك أنه علم وقوة وجوهر ، وهذه كلها فيه شىء واحد ، فإنه عقل ، غير إنه وإن كان على هذه الصفة فهو معلول ، فإن كان هذا على ما وصفنا وجوزنا أن العقل يعلم الله تعالى ، فإنه يعلم قواه أيضاً . فإذا علم العقل قواه علم ذاته أيضاً ، لأنه واحد من قواه . وإنما يقوى على ما يقوى — من القوة التى نالها منه . فإن لم يقو العقل على أن يعلم الله تعالى كنه علمه — لأن العلم هناك والمعلوم واحد — فمن هذه الجهة يكون العقل ناقصاً وذلك أنه لا يمكن أن يرى ذاته ولا يعلمها من هذه الجهة إذ كانت الروية والعلم إنما هو المرئى والمعلوم .

ونقول : إن السكون لا يليق بشىء من الأشياء كما يليق بالعقل ، غير أن السكون فيه ليس هو خروج من العقل ، لكن فعل ساكن من سائر الأشياء الخارجة . والدليل على ذلك أن كل فاعل إذا فعل فعلة كان ساكناً من سائر الأشياء التى لا يفعلها ، ولا سيما الفاعل الذى هو فاعل لا بالقوة لكن بالفعل . وليس بينه وبين فعله متوسط . فإنه إذا كان على الصفة هذه فإنما فعل فعله وهو ينظر إلى ذاته وفى ذاته لا إلى خارج فيكون فاعلاً ساكناً

من الأشياء التي هي خارج منه . فأما النفس فإنه ما كان منها ماثلاً إلى العقل ، ففعله من داخل ؛ وما كان منها ماثلاً إلى الحس ففعله من خارج ، لأنها تتشبه بالخاصيتين جميعاً .
إن الأشياء كلها إنما هي فعل العقل وفعل آثار العقل ، والعقل يتشبه بأفاعيل العقل .
غير أن بعض آثار العقل يتشبه بفعل العقل تشبهاً قوياً ، وبعضها لا يتشبه إلا تشبهاً ضعيفاً .
وذلك أن كل أثر قريب من فعل العقل فذلك يتشبه به تشبهاً قوياً . وما بُد عنه يتشبه به تشبهاً ضعيفاً .

فإن قال قائل : كيف يرى العقل ذاته ، وكيف يرى المعقول ؟ فنقول [٧] : إن للمعقول هناك ليس مثل المعقولات التي في البدن كاللون والشكل ، فإن تلك المعقولات كانت قبل أن تكون هذه البدنية . والطبيعية أيضاً التي في العناصر القابلة لهذه المعقولات ليست هي المعقولات . وذلك أن تلك الطبيعة لا تقع تحت البصر ، والمعقولات البدنية تقع تحت البصر . وطبيعة تلك المعقولات معقولات أنفسها ، < وهما > لا يقعان تحت البصر . وذلك أن طباعها وأنفسها شيء واحد . فلذلك يرى العقل نفسه ويرى ماله ، لأنه هو الذي فعله ، وهو وفعله شيء واحد . فأما الطبيعة الحسية فإنها لا ترى مالها ، وذلك إنما هي نفسها صنم ومثال . وقواها مثال أيضاً لتلك القوة العالية ، فإن القوة الحق البينة^(١) الأولى إنما هي فوق هذا العالم ، فلذلك صار المعقول الذي في ذلك العالم الأعلى للعقل وهو محمول عليه وهو العقل ، لأن الحامل والمحمول شيء واحد . فإن كانت النفس لم تأخذ من العقل حياة نامية ولا حياة حسية ، فلا محالة أنها أكثر إذاً حياةً عقائيةً هو أكثر حياة العقل . فإنما الذي في العقل فهو الفعل الأول والنور الأول . وهو الذي ينير ذاته أولاً وهو المنير والمُنار من ذاته معاً ، وهو المعقول الحق والمائل والعقل . وهو الذي يرى نفسه ولا يحتاج إلى إثبات آنيته إلى شيء آخر ، وهو مُكْتَفٍ أن يرى الذي ترى نفسه فإنه يرى نفسه ويرى الأشياء معاً وهو المعلوم منا ؛ وهو يعلمه العلم الذي أعطاه . وإلا فكيف كنا نقدر أن نصفه بالصفات التي نصفه بها .
ولذه الآراء التي ذكرنا نضيف علم النفس إلى علم العقل . وذلك أن النفس إنما هي رسم وصم للعقل وضوء من العقل . والضوء مُعَلَّقٌ بالعقل ، وأيس هو في شيء آخر لكنه

في العقل وحوله . والنفس هي موضع العقل . فكما أن الهواء هو موضوع ضياء الشمس ، كذلك النفس النقية هي موضع اضياء العقل . فن ههنا قايما إن النفس تقوى على أن ترى ذاتها لأنها ضياء من ضياء العقل ، وهي أن تراها نفس أخرى مثالا . والنفس إذا أرادت أن تعلم العقل فإنها بهذا القياس الذي وصفنا . أما المعقل إذا أراد أن يعلم ذاته ، فإنه لا يحتاج أن لا يقيس ، فيعرف ذاته ، لأنه عقل دائم بسيط لا يحتاج إلى التجزئ في معرفة ذاته ، بل يعرفها بنوع البسيط . والعقل إذا أراد علم العالى الذى هو فقط ، ألقى ذاته عليها إلقاء مبسوطاً ثم يتكرر بعد ويجول في إدراكه . وذلك أنه يجول ويفكر في شيء بعد شيء . فكلمنا^(١) أجال الفكرة تتكرر في ذاته ، فيكون حينئذ العقل عند الشيء العالى الذى هو فقط ، كثيراً .

[٨] وذلك أنه إذا أراد < أن > يعلمه ، ألقى ذاته عليه كأنه بصر ، لا بأنه عقل ، لأن العقل إذا أضيف إلى العلة الأولى التي هي هوية فقط يكون كأنه بصير محسوس ، فيشتاق أن يرى العلة الأولى ولا يقدر على أن يراها بعين رؤيتها ، فيرجع إلى ذاته وقد صار كثيراً من قبل الجولان وكثرة التفكير ، فيكون العقل لما هب إلى سكون معرفته العلة الأولى وصورة في وهمه شيئاً ما ، رجع إلى نفسه ومعه شيء آخر غير الذى توهم أولاً وصورة في نفسه ، فيتكرر حينئذ العقل من غير أن يتكرر المطلوب المشوق . فإنه قد ينبغى أن يكون في العقل رسم الشيء الذى رأى فظن أنه كما رأى ، فيكون العقل حينئذ كثيراً لا واحداً . فإذا صار كذلك كان بصراً لا عقلاً ، لأنه لا يراه كرؤية العقل ، لكنه كرؤية البصر .

ونقول: إن بين العقل وبين فعله ، الإرادة . وذلك أنه يريد ، ثم يفعل ؛ لأنه لا يفعل بآنيته ، لكنه يفعل بأنه عقل ، والعقل عالم ، والعالم مرید . وذلك أنه يريد الشيء فيشتاق إلى علمه . فإذا كان العقل على هذه الصفة فلا محالة < هو > كثير ليس بواحد . فليس هو إذاً الفاعل الأول ؛ وذلك لأن الفاعل الأول لا يتقدم فعله إرادةً ، لأنه إنما يفعل بأنه^(٢) فقط . وذلك لأنه لم يرد أن يبدع العقل ثم كان العقل بعد الإرادة ، ولا إرادة أن يكون شيء آخر من الأشياء ثم كان ذلك الشيء . فإنه لو كان كذلك ، وكانت الإرادة تتقدم فعله ، لكان ناقصاً ، إذا كانت الإرادة بينه وبين مفعوله ، ولا ينتقل من فعله ببعض الأشياء إلى فعل

(٢) أن = tò öv = وجود شيء . وحقيقته .

(١) ص : فكل ما .

بعضها . لكنه قتل الأشياء وابتدعها دفعة واحدة ، وهو ثابت قائم على حال واحدة لم ينتقل من حال إلى حال . وعلى هذه الصفة ينبغي أن يكون الفاعل الأول ثابتاً ساكن الذات من جميع وجوه الحركات . فإنه إذا كان على هذه ، ابتدع جميع المتدعات . فإن لم يكن كذلك لزمه أن تسبق حركته الفعلية حركة أخرى وأن يسبق علمه بالشئ علم آخر ، وأن يكون علمه الأول ناقصاً .

إن أول فعل الفاعل الأول العقل . والمقل إنما هو ضوء سائح^(١) من ذلك الجوهر الكريم كما يسيح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس . فعلى هذا ابتدع الفاعل الأول الأشياء العقلية كلها ، وأما هو فهو عال على جميع العقلية تلك كلها^(٢) ، من غير أن يدفع عنه الضياء الذي انبث منه .

إن الأشياء العقلية ضوء من ضوء ذلك العقل . الضوء باق في الأشياء العقلية غير مبين له ولا هو ، بل هو غيرها . غير أننا وإن قلنا إنه غيرها أو غير الجوهر وغير العقل وغير سائر الأشياء فإننا لا نقول إنه ليس بجوهر ، ولا نقول إنه [٩] عديم عقل وعديم بصر وعديم علم . لكننا نقول : إنه فوق الجوهر ، وفوق العقل ، وفوق البصر ، وفوق العلم . وذلك أنه يرى ويعلم ذاته ، وهى الذات التى فوق كل ذات . فذلك هو العلم الذى فوق كل علم ، لأنه هو العلم الأول . وكما أنه فوق كل عقل كذلك هو فوق كل علم ، لأنه لا يحتاج أن يعلم البتة ، والعلم إنما يكون فى الجوهر الثانى لأنه يحتاج إلى علم الجوهر الأول ؛ وليس يليق به اسم الجوهر الحق . لكننا نجد له شديداً فى الأشياء كلها ولا اسماً من أسمائها ويليق بشئ من الأشياء إلا به وحده ، ولذلك نسميه أفضل الأسماء التى يمكننا أن نسميه بها . فإن سأل السائل وقال : إنكم إذا صيرتم العالم الأول لا يعلم ، صيرتموه لا يحس أيضاً فيمرض من ذلك فعل قبيح . قلنا : إنما قلنا إنه ليس بعالم < لا > لأنه جاهل الذى هو ضد العالم ، لكننا عطينا بذلك أنه فوق العلم ، وذلك أن العالم لا يكون إلا وثمَّ علم ومعلوم ، والعاقل لا يكون إلا وثمَّ عقل ومعلوم ؛ فيتكثر من هذه الجهة . وقد قلنا إنه : لا يقبل التكثير من جهة من الجهات . فإن قالوا إنه عالم من غير أن يكون المعلوم — قلنا : إن علمه إذاً يكون

باطلا ويكون العقل ، إذا لم يكن المعقول أيضاً ، باطلا . وإن قالوا إنه علمٌ ومعلومٌ وعقلٌ وممعقول — قلنا : إنه إذا كان العقل على هذه الصفة تكثر ، كان كأنه حسٌ . وذلك أن العقل إذا عقل ذاته كانت ذاته وكان إدراكه ذلك كأنه حس قد أحس بكمليته . فأما البسيط المكتفى بذاته فليس يحتاج إلى شيء يعلم ذاته . وأما البسيط الثاني المكتفى بذاته أيضاً فإنه يحتاج إلى أن يعلم ذاته وإلى أن يعلم البسيط الأول . فهذا النوع هو ناقص غير تام لأنه يحتاج إلى أن يعلم كليته . فإذا علم كليته علم صفاته التي رُكِبَ منها وإنما هو المركب عند البسيط الأول ، فكما أن الحس بالشئ مدركٌ لأشياء كثيرة ، وذلك أن العقل إذا أراد علم ذاته رجع إلى ذاته ليعلمها . والرجوع إنما هو من شيء إلى شيء . ولولا أن العقل كثير ليس بواحد محض لما رجع إلى ذاته إذا أراد علمها ، لكنه صار يعلمها أنه فقط : لا بقوى واصف أن يصفه بصفات ملائمة له ، ولا أن يعرفه عارف كُنْه معرفته ؛ وإنما نصفه بصفات الأشياء المعلومة . وإن عرفناه ، فإما نعرفه بمعرفة من تاه عقله والتبس عليه . فإنه ربما وصف شيئاً من الأشياء ، ولا يعلم ذلك الشيء : كما وصفه ، أم هو فوق تلك الصفة وأعلى منها ؟ فيكاد يصيبنا نحن إذا أردنا معرفة أول الأوائل . وذلك أنه إذا كان عقلياً زكياً نقياً ، قلنا إنه هو الذي صيّرناه ذا جوهر ، وهو الذي أعطانا مضامير^(١) الأشياء الشبيهة بها . [١٠] أما هو فإنه أرفع من العقل ، وأرفع من الجوهر وأفضل وأكرم ، لأنه أكبر من هذه الصفة التي نصفه نحن ، بلانهاية لأنه هو مبدع الصفات بلانهاية أيضاً ؛ وهو أفضل وأكرم من العقل والمنطق والحس ، لأنه هو الذي ابتدعها . فليس هو إذاً عقلاً ولا منطقاً ولا حساً .

فإن قال قائل : كيف ابتدع الأشياء العقلية والحسية — كانت فيه أم لم تكن ؟ فإن كان ابتدعها وهي فيه فليس هو إذاً بسيطاً ، وإن كان ابتدعها وإيست فيه فكيف كان الأشياء الكثيرة منه وهو واحد بسيط ؟ فقد يمكن أن يكون مبدعها شيء واحد بسيط أيضاً . وفي هذا مسألة أخرى : كيف يبدع الواحد البسيط شيئاً آخر ؟ فيمكن الجيب أن يجيب فيقول : كيف ينبثُ الضوء من الوضئ^(٢) . كذلك ينبثُ الشيء البسيط من الشيء البسيط .

(١) ص : بضامير . وما أثبتناه جمع مفجار .

(٢) ص : الموضئ ، ولعل أصلها ما أثبتناه ، إن أو يكون الخطأ في أصل الترجمة .

وأما المسألة فهي هذه : أن يقال : كيف ابتدع الواحد البسيط أشياء كثيرة ؟ فنقول : العلة في ذلك أن الشيء المبتدع من شيء لا يكون مثله ولا أفضل منه ، بل يكون دونه ، وليس شيء أفضل من الواحد ، ولا شيء فوق الواحد . فالمبتدع إذاً من الواحد دونه ، والدون هو ناقص .

إن الواحد هو علة الأشياء ، كثرتها ، ووجود الواحد فيها جميعاً ، وفي كل واحد منها . وذلك أن العالم فإن كان ، فإنما هو واحد على موضع واحد . وكل واحد من الأشياء ما كان حياً متماسكاً فهو واحد . غير أنه وإن كان كل شيء من الأشياء بالتركيب والحياة واحداً ، فليس هو بوحداً نيته الأشياء كلها التي فيه . وعلة ذلك أنه ليس هو الواحد الأول . فأما الواحد الأول مبدع الأوائل ، فإنه واحد لا محالة ، وهو الواحد الحق . فينبغي أن تعلم أن العلة الأولى يبدع الأشياء بلا تقسيم ، أي لم يُبدعها واحداً^(١) بعد واحد ، لكنه يبدعها دفعة واحدة كأنها شيء واحد . وعلة ذلك أن العلة الثانية فعلٌ ، والعلة الأولى قدرة ، والفعل لا يقع إلا وقوعاً متجزئاً أي لم يفعل إلا فعلاً متجزئاً . وأما القدرة فهي القوة التي تقوى على إبداع الأشياء كلها دفعةً واحدة كأنها شيء واحد .

لما أراد الفاعل الأول إبداع الأشياء أبدع العقل الذي هو ضياء من ضوئه . ثم أبدع العقلُ الحسَّ ، وهو ضياء من ضوء العقل . ولم يمكن أن يكون عالم حسي إلا أن يكون عالم عقلي . إلا أن شيئاً ما أبسط [بسط] من العقل ومن العالم العقلي . وليس فوق هذا الشيء شيء آخر ، لأنه أول الأوائل وعلة العلل . فلهذه العلة لم تكن الأوائل كثرة ، ولا أقل مما ذكرنا . وليست الكثرة من الكثير ، لكنها من لا كثير . وذلك أنه إن كان الأول كثيراً لم يكن الأول هو الأول [١١] ، لكنه يكون آخر قبله . فإذا كان هذا هكذا ، قلنا إنه ينبغي أن تتصاعد العلل حتى تأتي إلى واحد هو واحد حقاً خارجاً من كل كثرة ومن كل بسيط متجزئ ، إذ كان هو بسيط البسيطات وكل الكليات .

ونقول : إن العلة الأولى هي حياة الأحياء ، وهي عقل العقول ، وخير الخيرات ، وإن هذه الأشياء هي الآنية لا أنها غير الآنية ؛ فلذلك صارت هذه الآنية كل حياة وكل عقل وليس شيئاً خارجاً منه : لا حياة ولا عقل .

(١) س : واحد .

في الأول وفي الأشياء التي بعده ، وكيف هي منه

كل ما كان بعد الأول فهو^(١) من الأول اضطراراً . إلا أنه إما أن^(٢) يكون منه سواءً بلا توسط ، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء آخر هي بينه وبين الأول . فيكون إذاً للأشياء نظام وشرح . ذلك^(٣) أن منها ما هو ثان بعد الأول ، ومنها ثالث . أما الثاني^(٤) فيضاف إلى الأول ؛ وأما الثالث فيضاف إلى الثاني . وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء بلا متوسط^(٥) ، وأن يكون غير الأشياء التي بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه ؛ وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضر الأشياء^(٦) بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً^(٧) ما ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فإن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذبا وليس واحداً حقاً ؛ ولا يكون له صفة ؛ ولا يناله علم البتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي . وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب ، لم يكن أولاً البتة .

الشيء المركب من أجرام كثيرة إنما هو واحد من جهة المضمار^(٨) . فأما الواحد المحض الحق فهو واحد لا من جهة < من > الجهات ، لكن بنفسه فقط . وليس < غير > الأول بسيط محض . وليس جرم من الأجرام مبسوطاً ، بل هو مركب واقع تحت الكون : فليس إذاً الجرم بأول الأشياء كلها ، لأنه مركب واقع تحت الكون . فإن الأول ليس هو جرمي ، وكان واحداً مبسوطاً ، فلا محالة أنه أول الأشياء كلها .

(١) س : وهو .

(٢) س : إنما ؛ واختلط على السامع الناسخ . فلا نقص كما يفترض كراوس .

(٣) يضاف كراوس إليها « وأو » : « وذلك » . ولا داعي للزيادة كما هو واضح من السياق .

(٤) س : ثاني . (٥) يصفها كراوس : شيء مبسوط ، اعتماداً على

النص اليوناني ἀπλῆν ومثيراً إلى قوله بعد : إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً ... (س ٩) . بيد أن المعنى يستقيم كذلك على القراءة الواردة في النص ، لأنه يتحدث من قبل عن التوسط وأن الأشياء الأخرى كلها تم بتوسط أشياء غيرها . ثم تأيد هذه القراءة بقوله : قبل الأشياء كلها ، فهو يتحدث هنا عن استقلاله المطلق وقبلية المطلقة ، مما يستحيل معه توسط شيء آخر .

(٦) س : حاضر الأشياء . وكراوس قرأها : حاضر الأشياء ، وذكر أن القراءة الأصلية هي : حاضر للأشياء .

(٧) س : شيء . قرأها كراوس « شيئاً » ولم يشر إلى ما في النص الأصلي من قراءة .

(٨) س : الطمعار (!) .

المعقولات ثلاثة : الأول الذى هو معقول حقاً . وذلك أن الأشياء العقلية والحسية تشتاق إلى أن تعقله ، وهو لا يشتاق إلى أن يعقل شيئاً ، لأنها فيه وهو علة لها بأنه^(١) فقط ، وهو مبدع العقل . والمعقول الثانى هو العقل ، إلا أنه معقول وعاقِل : يشتاق إلى أن يعقل ما فيه^(٢) ، ومعقول لما تحته : والمعقول الثالث هى الصورة الحسية الهيولانية ، التى هى معقولة بعرض لا بذاتها . وذلك أن العقل هو الذى يميزها من حاملها فى أسر المنطق : أن يصفها كأنها قائمة بذاتها مباينة لحواملها .

فإن قال قائل : فكيف العقل من المعقولات الأول ؟ قلنا إن المعقول الأول [١٢] ثابت قائم بنفسه لا يحتاج إلى شيء آخر كحاجة المُبَصِّر والعقل ، فإن المُبَصِّر يحتاج إلى المُبَصَّر إليه ليكون مُبَصِّراً ، والعقل يشتاق إلى المعقول ليكون عاقلاً . فأما المعقول الأول والعقل الأول فهو المُبَصِّر والمُبَصَّر إليه ، والعاقِل والمعقول معاً ، لا بنوع ونوع ، لكن بنوع واحد ، لأن المُبَصِّر والمُبَصَّر إليه فيه ومعه ، بل هو المُبَصِّر والمُبَصَّر . وذلك أن الأشياء فيه بلا فصل ، ولا تنقسم ، فلذلك صارت الحياة فيه ، والعقل إنما يحس الأشياء بسكون دائم ، ويعقل الأشياء ليس كما يعقلها العقل بل بنوع أشرف .

إن العاقل الأول إنما يعقل وهو ساكن ثابت ، غير أن من فعله ما هو جوهر ، ومنه ما هو من الجوهر . فأما العقل الذى هو الجوهر ، فهو فعله الأول . وأما الفعل الذى هو من الجوهر ، فهو الكائن من فعله ، وهو الفاعل الثانى ، والفاعل الثانى تبعٌ للفاعل الأول ، اضطراراً ، وهو غير ذلك الفعل ، لأن الفعل كان لحرارة والفعل الثانى كان لحرارة . ومثال هذين الفعلين : النار ، فإن النار حرارة هى المتممة جوهر النار ثم تولد من تلك الحرارة حرارة أخرى فى بعض الأشياء شبيهة بالحرارة المتممة جوهر النار ؛ غير أنه وإن كانت الحرارة هى التى تولد حرارة أخرى فى بعض الأشياء فإنما يُفَعَّل ذلك بفعل النار ؛ وذلك أن النار تفعل قوة أخرى مثل قوتها ، وهى نار ثابتة قائمة على حالها .

الفاعل الأول يبقى على حاله ساكناً قائماً تاماً ، فيحدث من تمامه فعلٌ ، ويكون الفعل الذى أحدث شخصاً قائماً وجوهرًا ثابتاً ، لأنه إنما خرج من قوة عظيمة جداً . والفاعل

الأول هو الأول فوق كل جوهر ، وهو قوة الأشياء كلها . وأما المعقول فهو الأشياء . والعقل واحد من الطبائع الكريمة الشريفة التي لا يمكن أن تكون الأشياء الطبيعية^(١) أكرم ولا أشرف منه ، لأنه هو الأشياء كلها ، وهو الحق الذي يعلم الأشياء بلا قياس ولا برهان . وههنا طبيعة أخرى أعلم وأشرف من العقل لأنها قبله وعلته له ، وهي التي تسمى الإله تبارك وتعالى . ونحن وإن كنا نذكره ونعده مع عدد سائر الأشياء ، فإنه فوق كل عدد ، وهو خارج من جميع أصناف العدد . وذلك أن العدد الجوهري لا يقع عليه ، ولا العدد السكي . أما العدد الجوهري فهو الواقع على آنية الشيء . وأما العدد السكي فهو الواقع على قدر آنية الشيء : كم هي . والسكية ، وإن تكثرت ، فإنما تتكرر من الواحد من غير أن تغنيه ولا أن تفرقه . وذلك أن الواحد إذا صار اثنين فالواحد على حاله ، أعنى الواحد الذي قبل الاثنين . والواحد في الاثنين كلاهما أحداً ، وليس الاثنين ولا واحد من الأحدين الذي فيه . فإن الأحدين كليهما^(٢) [١٣] في الاثنين بالسواء . فإن كان الاثنين ليسا من الأحدين اللذين فيه ، فكيف الاثنين واحد ، وكيف هما ليس بواحد ؟ فنقول إن الاثنين واحد بأن فيه الواحد وهو اثنان فيه الأحداً غير ، وإن كان الواحد موجوداً في جميع العدد فإنه فيه مختلف ، وكما أن العدد موجود في سائر الأشياء وليس هو في الأشياء كلها على نوع واحد : وذلك أنه يقال المسكر الواحد والبيت الواحد والخط الواحد والآنية الواحدة — كذلك سائر العدد في السكية كلها على نوع واحد . وذلك أن الآحاد التي في الخمسة غير الآحاد التي في العشرة : فأما الواحد الذي في الخمسة < ف > هو الذي في العشرة ، كما أن في صورة الواقع يقع على بعض الأعداد أولاً ، وعلى بعضها ثانياً وثالثاً . وعلى ذلك لا ينال الأعداد كلها صورة الواحد نيلاً سواء : وذلك أن ما قُرِبَ من الواحد كانت صورة الواحد فيه أقوى وأوضح ، وما بَعُدَ من الواحد كانت صورة الواحد فيه أضعف وأخفى .

كان أصحاب فيثاغورس يسمون المبدع الأول بِلُفْزِ «أى لون» ، وتفسير^(٣) : «أى لون» : الذى ليس بكثير . إن أول الأوائل موجود في الأشياء وليس بموجود فيها . إن المبدع الأول يرى العالم لأنه مبدع العالم ، ولا يوجد عالم كان قبله ، وليس هو في العالم ولا في موضع ،

(١) س : طبيعية .

(٢) س : كلاهما .

(٣) س : تفسيره .

لأنه هو أبداع العالم ، فليس هو في موضع لأنه لم يكن موضع قبل العالم . فأما أجزاء العالم فإنها مُعلّقة بالعالم وقوامها فيه . فأما النفس فليست في العالم ، بل العالم فيها ؛ وذلك أن البدن ليس هو موضعاً^(١) للنفس ، بل هو العقل . وموضع البدن هو النفس ، وموضع العقل شيء آخر وذلك أن الشيء الذي العقل فيه ليس في شيء آخر ، لأنه ليس من فوقه شيء آخر ليكون فيه . فليس هو إذاً في شيء من الأشياء . فلهذه العلة ليس المبدع الأول ثابتاً في شيء من الأشياء ألبتة ، بل هو ثابت قائم بذاته ، وليس بثابت مابين ولا هو قائم فيها . وليس شيء من الأشياء يحيط به ، بل هو يحيط بالأشياء كلها . فلذلك صار خير الأشياء كلها ، لأن الأشياء كلها كانت به ، وهو الذي ابتدعها ، وكلها متعلقة به ، غير أن بعض الأشياء تعلّقه به أكثر وأقوى ، وبعضها تعلّقه به أقل وأضعف . فلذلك صار بعض الأشياء خيراً من بعض لأن الآنية في بعضها أكثر وأبين ، وفي بعضها أقل وأخفى . فإذا أردت أن تنظر إلى المبدع الأول فإياك أن تنظر إليه بتوسط الأشياء^(٢) ، وإلا كنت إنما نظرت إلى أثره لا إليه . فإذا أردت < النظر > إليه ففكر : ما الشيء القائم بذاته ، المكتفى بنفسه ، النقي المحض الذي لا يشوبه شيء آخر ، والذي ينال الأشياء كلها ولا يناله [١٤] شيء^(٣) آخر من الأشياء . فإذا فكرت في ذلك ، علمت أنه لا بد من أن يكون في الأشياء شيء على هذه الصفة وأنه هو مبدع الأشياء كلها . ومن الذي يقوى على أن يصف قوة البارئ تعالى كلها وينالها بأسرها ! ما أشرف الشيء الذي يقوى أن ينال منها الشيء بعد الشيء ، وهو العقل ! فإن العقل إذا هبَّ إلى البارئ تعالى ثم ألقي عليه بصره ليناله ، فإنه ينال منه شيئاً قليلاً نزرّاً ، فيصفه بتلك الصفة . فأما صفته كلها فلن^(٤) يقوى العقل < أن > ينالها ولا يصفها . وإذا أراد العقل أن يعرف البارئ تعالى واجتهد في معرفته وظن أنه قد عرف شيئاً منه ، فإنما

(١) س : موضع .

(٢) يضيف كراوس هنا : < الآخر > . والمعنى واضح بدونها .

(٣) الزيادة اقترحها كراوس من قبل .

(٤) في نسخة كراوس لهذه الفقرة : « شيء < > آخر من الأشياء » ... ويقترح

بدل المحذوف الذي افترضه : « شيء < من الأشياء ، والذي ليس على صفته شيء > آخر من الأشياء

... » . وذلك اعتماداً على الأصل اليوناني οὐδὲν τοιοῦτον γὰρ μέν .

(٥) س : فإنما صفته كلها فإن .

يزداد منه بُعداً . وذلك أن ما ينقلت من صفته أكثر مما ينال منه . فإذا أردت أن تبصر
البارى تعالى ، فألق بصرك عليه إلقاء كلياً لا إلقاء متجزئاً . وقل إنه الخير . فإنه علة للحياة
الزكية العقلية الجليلة . وذلك أنه ينبوع الحياة والعقل والجوهر والهوية بأنه^(١) واحد فقط
وهو بسيط البسيطات ، وأول الأوائل ، لأنه بدء الأشياء كلها ، وهو الذى ابتدعها . والحركة
الأولى منه لافيه ، والسكون منه ، وهو لا يحتاج إلى السكون . — فإن كان البارى تعالى على
ما وصفنا فلا تطلنَّ البارى بعين^(٢) دائرة . فإما الشيء الأول فإنه بدء السكون ، وهو أعلى
وأشرف من الجوهر ، لأنه مبدع الجوهر . فإن كان هذا على ما وصفنا قلنا : إنه ليست الأشياء
كلها واقعة تحت الحس ؛ وذلك أن ها هنا شيئاً لا يقع تحت الحس البته . فإنه إن لم يكن
على ما قلنا أحلت^(٣) [أحلت] من الإله تبارك وتعالى فيعرض له حينئذ ما يعرض للناس
الحنين في الأعياد^(٤) فإنهم يتهيمون من الطعام والشراب ، فإذا رأوا أحداً يدخل في
هنا كلهم دعوه فقالوا : هلم وتنمَّ وعبد لهذه الآلهة فتروقه^(٥) الأصنام ، فينكر الإله الذى
لا يرى ، ويصدق بالضم الذى يرى . وإنما فعلوا ذلك لأنهم قالوا : ما لا يقع تحت الأعيان
فليس بشئ . وإنما الشيء الحق : الواقع تحت الأعيان . ويشبه من انتحل^(٦) هذا القول من
أصحاب الحس الذين قد غلب عليهم النوم جلّ دهرهم فيصدقون بما رأوا قريباً من الرؤيا^(٧)
ويظنون أنها هى الأشياء الحق . وهذا الشوق ، أعنى الشوق الحسى ، إنما هو شوق ثان
لا الشوق الأول ، لأنه لا يراه المشتاق إلا بحس المعاينة . فذلك صار شوقاً ثانياً . فأما
الشوق الأول الذى لا يقع تحت الحس فهو أعلى وأشرف وأقدم من كل شوق ؛ وهو الخير
الذى لا يبعد^(٨) السبيل إلى الصعود وإلى شئ آخر هو أعلى منه ، فيشتاق إليه . فذلك كل
من نال هذا الخير الأول المحض اكتفى به ووقف ولم يطالب شيئاً آخر ، من ورائه [١٥] ،
لأنه قد سلك إلى أفق الأشياء وغاية الغايات . لأن البارى عز وجل يوصف بالحسن^(٩) . والخير
أقدم من الحسن ، لا بالزمان ، لكنه أقدم منه بالصدق والحق . ففى الخير كل قوة ، وقوة

(١) أى بوصفه واحداً فقط . (٢) أى بنظر القاتنين .

(٣) أى قلت محالا فى حق الإله . و [أحلت] فى من بالجم وهو تحريف وتكرار .

(٤) من : الحنين فى الأعياد . (٥) من : فيروكهم (١) .

(٦) من : انتحل . (٧) من : الربا .

(٨) أجد الطريق : صار جديداً أى مستوياً غليظاً . يعنى أنه لا يتهيا له سبيل مستور بدعوه إلى

طلب شئ أعلى ، بل هذا الخير هو غاية كل طريق ولا سبيل بعده لطالب .

الخير ابتدعت قوة الحُسن . وهو علة جميع الأشياء . فمن أراد < أن > يصف البارى تعالى فليُنف عنه جميع الصفات ، وليجمله خيراً فقط . فأما الخير الأول فهو البسيط المفيد الخير جميع الأشياء . وليس فى البارى تعالى صفة من صفات الأشياء . وهو فوق الصفات كلها ، لأنه علة الصفات ؛ وذلك أنه لم يحدث الحُسن من القبيح ولا الخير من الشر ولا سائر الصفات من أضدادها ، لكنها حدثت من علة هى أعلى منها ، أعنى أن الحُسن حدث من علة هى فوق الحُسن . والخير حدث من علة هى فوق الخير ، بل هى الخير المحض . والفاعل الكريم أفضل من المفعول ، وصفات المفعول كلها فى الفاعل ، إلا أنها فيه بنوع أرفع وأعلى طبقة . — لما رؤيت الأشياء الواقعة تحت الحُسن ظنت أنه قد استقصى تميز الأشياء . وسمى أصحاب الحُسن هذه المعرفة حكمة ، ومنهم طبقة ارتفعت قليلا عن الحُسن ، وذلك أن النفس العاقلة حركتهم من الشيء المقزوز^(٢) إلى طلب الشيء الأفضل ، وتركوا الفحص عن الفضائل الشريفة واستعملوا الأعمال الأرضية الدنيئة ، وجعلوا الشيء الأول الذى ليس وراءه شيء آخر من الأشياء الأرضية الواقعة تحت الحُسن . فبالحُسن أرادوا أن يبلغوا معرفة الشيء الأول إذ عجزوا عن المعرفة التى تنال العقل . وطبقة ثالثة أفاضل ، وهم الذين ارتفعوا من السُّفل إلى العلو وأبصروا النور الساطع بالقوة الفاضلة فيهم النافذة الحادة ، حتى صاروا فوق السحاب وارتفعوا عن بخار الأرض المسكدرة للعقول ، فوقفوا هناك ورضوا ورفضوا الأشياء كلها ، فالتذوا بذلك الموضع التذاذاً فائقاً وهو الموضع الحق الملائم لأفاضل الناس .

حُسن الأبدان وجعلها [فى] محمول فى الهيولى . وإنما علم ذلك لأنه ربما رأى البدن الحُسن الجليل يستحيل ويتغير فيصير قبيحاً . لو كانت النفس هى علة الجمال والحُسن لما كان بعضها حسناً عاقلاً وبعضها قبيحاً جاهلاً ، والجمال إنما يكون بالعقل ؛ فالعقل إذاً هو الذى أعطى النفس أن تكون عاقلة . ولا يمكن أن يكون العقل مرة عاقلاً ، ومرة جاهلاً . فإذاً العقل هو علة حُسن الأبدان وجعلها . وهو علة عقل الأنفس ومعرفتها الحق . والعقل يقبل التكثير ، والشيء الأول لا يقبل التكثير بل تبقى وحدانيته دائماً .

تمت الرسالة والحمد لله وحده

(١) م : بوصف الحُسن .

(٢) م : المفرد : — يقال قربت نفسه عنه : غايته ؛ وفر من الدُرس فرأى : تباعد .

نصوص متفرقة لأفلوطين

وردت في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرق بمكتبة بودلي بأكسفورد

— ١ —

قال^(١) الشيخ اليوناني :

الفاعل الأول ساكن غير متحرك بشيء من أنواع الحركة . وسكونه يُحدث مثاله ، أغنى العقل ، لافي شيء ، لأن مثاله آتية شريفة قوية ، تملو^(٢) في الشرف والقوة على جميع الآنيات التي تحتها [١١٨] . وفي ذلك المثال كل علم ومعرفة ، لأنه لما انبجس من الفاعل الأول التفت إلى علته ونظر إليها بنحو^(٣) قوته ، فصار عقلا وجوهرأ ، وهذا الجوهر هو العقل . فإذا أضيف إلى ماتحته من الجواهر كان أولأ ، وإذا أضيف إلى مافوقه كان ثانيأ .

— ٢ —

^(١) وينبغي^(٥) للفاعل الأول أن يكون ساكناً غير متحرك ، إذا^(٦) كان واجباً أن يكون شيء ما ثانيأ بعده ؛ وأن يكون فعله من غير روية ولا حركة ولا إرادة مائلة إلى المفعول . والمفعول الأول — وهو العقل — انبجس من شدة سكون الفاعل وقوته ، ثم انبجست منه سائر الأشياء العقلية والحسية بتوسط العقل . وإنما انبجست منه الأشياء وصارت ذات^(٧) آنيات من قبيل إفراط قوة آنيته وشدتها . وذلك أن القوة إذا كانت شديدة انبجس منها : إما شيء جوهرى ، وإما شيء عَرَضى . أما الشيء الجوهرى فكالحلرارة التي تنبجس من النار وكالبردة التي تنبجس من الثلج . وأما الأشياء العرضية فككذوات الروائح الطيبة .

(١) ورد في مخطوط مكتبة بودلي برمز مخطوط شرق مارش رقم ٥٣٩ ورقة ١٧ ب وما يليها .

(٢) التساع الخامس ١٤ : ٦ : ٢٥ — ٣٧ (٥٠ س ٢٢ وما يليها في برية) .

(٣) س : تملوا . (٤) س : لنحو .

(٥) باللمدة فوق الألف مما يؤيد قراءتها لها éivai .

(٦) يريد روزنتال تصحيحها : إذ ، لأن اليوناني (تساع ٥٠ م : ٦ : ٢٥ — ٣٧) يورد ε

ولكن العربى يدل أيضاً على شئ معنى هذا اللفظ اليونانى هنا .

(٧) يريد روزنتال تصحيحها إلى : ذوات . — ولا داعى ذلك .

فإن الشيء ذا الرائحة الطيبة مادام ثابتاً قائماً ، فذلك الرائحة تنبثُ منه إلى خارج فيلتذ بها الحيوان القريب منه .

— ٣ —

(١) وقال : إن العقل إنما صار [١٩] هو الأشياء كلها لأن مُبدِعه ليس كشيء من الأشياء . وإنما صار المبدع الأول لا يشبه شيئاً من الأشياء لأن الأشياء كلها منه ، ولأنه لاحتية له ولا صورة له خاصة لازمة . وذلك أن المبدع الأول واحد وحده ، أعنى أنه آتية فقط ليس لها صفة تليق بها ، لأن الصفات كلها منبثّة منها . فمن أجل ذلك صارت الأشياء كلها فيها ، وليست هي في شيء من الأشياء إلا بنوع علة .

فأما العقل فإن الأشياء فيه ، وهو في الأشياء . وإنما صارت الأشياء في العقل لأن صورها فيه ومنه انبثت في الأشياء لأنه علة الأشياء التي تحته . غير أنه ، وإن كان العقل علة للأشياء التي تحته ، فإنه ليس بعلة تامة للشيء ، لأنه إنما هو علة صورة الشيء فقط ، لا علة هوية . فأما الفاعل الأول فإنه علة تامة . وذلك أنه علة هوية الشيء وصورته بلا توسط ، وعلة هوية (٢) النفس وصورة الأشياء بتوسط [١٩ ب] العقل والنفس . والأشياء كلها مصورة في العقل من غير أن تكون مصورة في العلة الأولى ، بل إنما هي منبجسة منها . وكل شيء من الأشياء العقلية محدود . وإنما حدد الشيء حليته وصورته . وذلك أن العلة الأولى لما أبدعت هوية (٣) الأشياء لم تدعها محمولة على غير حد ، بل هي التي تحدّها (٤) وتحيط بها (٥) . وإنما تحدّها بصورها . فحد الشيء المفعول هو صورته وسكونه . والسكون إنما هو حلية للعقل وحدّه . وبالحلية والسكون يكون قوام العقل وثباته وسائر الأشياء العقلية (٦) .

(١) الفقرتان الأوليان تلخيص التساع الخامس : ١ : ٧ : ١٩ — ٢٢ (= ٥٠ م ٢٤ برية) .

(٢) يفترح روزنثال تصحيحها إلى : هويته . — وما في النص أكثر إطلافاً ، ويعود أيضاً إلى

« الشيء عامة » . (٣) م : هويته .

(٤) م : تحدّه . (٥) م : به .

(٦) هذه الفقرة تناظر التساع ١ : ١ : ٢٣ — ٢٦ (نفرة برية ٥٠ م ٢٤) .

— ٤ —

وقال^(١) : إن الواحد المحض يشبه الضوء ، والواحد الثانى المنسوب إلى شيء آخر يشبه الشمس ، والشئ الثالث يشبه القمر الذى ينال ضوءه من الشمس . فالنفس فيها عقل مكتسب ينيرها بنوره ويصيرها عقلية . والعقل : فقيه نور ذاتى ، وليس هو نور فقط لكنه جوهر قابل للنور . فأما الشئ الذى ينير العقل ويفيض عليه النور [١٢٠] وهو نور فقط وليس هو شئ ، آخر غير النور ، لكنه نور مبسوطٌ صرف محض يفيض قوته على العقل فيصيره عقلاً منيراً مضيئاً . غير أن النور الذى فى العقل هو شئ فى شئ . فأما النور الذى ينير العقل فليس هو فى شئ آخر ، بل هو نور وحده قائم بذاته ينير جميع الأشياء . غير أن من الأشياء ما يقبل نوره أكثر ، ومنها ما يقبل نوره أقل .

— ٥ —

وقال^(٢) : إن الواحد الحق هو مبدع الأشياء ، وليس هو بيعيد منها ولا بمفارق لها ، بل هو مع الأشياء كلها ؛ إلا أنه معها كأنه ليس معها ؛ وإنما تستبين معيته مع الأشياء التى تقوى على قبوله .

— ٦ —

ويقول^(٣) : إنه واحد عظيم ، أعظم الأشياء لا بالجثة ، لكن بالقوة . وكذلك إذا قلنا إنه لا نهاية له ، لا يعنى أنه لا نهاية له بأنه جهة أو عدد ، لكننا نعنى أنه لا يحيط بقوته شئ : وذلك أنه فوق وهم المتوهم ، ثابت ، قائم بذاته ، ليس فيه شئ من الصفات . [٢٠ ب] وهو خير ليس لذاته ، لأن ذاته هى الخير المحض الحق ، لكنه خير لسائر الأشياء التى

(١) س : ويقال . — وهذه الفقرة تناظر التساع : ٤ س ١٦ — س ٢٤ (> س ١١٦ برية) .

(٢) فى هذه الفقرة بعض معانى ما ورد فى التساع : ٤ : ١ س ٦ — س ٧ (> س ٧٩ برية) .

(٣) هذه الفقرة تناظر التساع ٦ : ٩ : ٦ س ٧ — س ٥٠ (> ٦ ق ١ س ١٧٩ — س ١٨١ برية) .

تقوى على قبول الخير الذى يفيضه عليها . وليس له حركة لأنه قبل الحركة وقبل الفكرة وقبل العلم ؛ وليس فيه شيء يريد أن يعلمه كما يعلم العالم ، بل هو العلم الذى لا يحتاج إلى أن يعلم بعلم آخر ، لأنه هو العلم المحض الأقصى المحيط بكل علم وعلة العلوم .

[فإن^(١) قال قائل : إن كان العقل إنما يستفيد الصورة العقلية والحسية من الفاعل الأول إذا أتى بهرء عليه ثم يفيضها على ماتحته ، وإنما تفيض الصور على ماتحته صورة بعد صورة — أفترء لذلك يستفيدها من الفاعل الأول واحدة بعد واحدة ؟ فإن كان يستفيد الصور واحدة بعد واحدة ، كان الفاعل [على] الأول لا محالة إنما يفعل أفاعيله فعلا متجزئا . فإن كانت تلك الآنية الحق تفعل أفاعيلها واحداً بعد واحد ، فقد بقى فيها إذن أفاعيل لم تظهر بعد . فإن كان كذلك ، فإنها إذن لم تفعل الأشياء بأنها^(٢) فقط ، لكنها فعلها بروية وحركة ما — وهذا محال قبيح .

[١٢١] قلنا^(٣) : إن الآنية^(٤) الأولى^(٥) فعلت فعاها كله دفعة واحدة بغاية الفعل ، وليس من وراء فعلها فعل آخر — لا أنها لم تقوَ على أن تأتى بفعل آخر ، لكنها إنما فعلت فعلها بغاية الحكمة التى لا يمكن أن يكون المفعول بنوع آخر على غير ماهو عليه الآن . فنهاية الفعل إنما هو من تلقاء المفعول ، لا من تلقاء الفاعل . فلما فعل الفاعل ، فعله دفعة واحدة بغاية الإحكام ، أحسن العقل بفعله كله معاً وفى دفعة واحدة من غير أن يكون عالماً بفضائله كلها . فإن كان هذا هكذا ، وكان العقل أول مفعول ، فإنما يعلم فضائل الفاعل الأول شيئاً بعد شيء ؛ وكذلك يفيضها على ماتحته شيئاً بعد شيء . فالعقل يحس بفضائل الفاعل الأول دفعة واحدة من غير أن يعلمها فى دفعة واحدة ، ويفيضها على النفس دفعة بعد دفعة^(٦)] .

(١) ما بن الرقبن : هذه الفقرة نظن أنها ليست من كلام الشيخ اليونانى ، بل شرح شارح على

هذا الوضع .

(٢) أن ev = وجود .

(٣) بالدة على الأاب فى المخطوط .

(٤) س : الأول .

(*) لم ينشر روزنتال هذه الفقرة مع أنها متصلة بما قبلها . فكان عليه أن يحذف كليهما

أو يثبتها معاً .

قال^(١) الشيخ اليونانى :

العقل الأول المبتدع ليس بذى صورة ، < و > إذا أضيف إلى المبدع الأول كان ذا صورة ، لأنه ينتهى فيشكل فيكون ذا حلية وصورة . فأما المبدع الأول^(٢) [٢١ ب] فإنه لا صورة له لأنه ليس من فوقه شيء آخر يريد أن ينتهى إليه ، ولا شيء مما تحته يقدر أن ينتهى إليه ؛ فهو من كل الجهات غير متناه ؛ فلذلك صار لاحلية^(٣) له ولا صورة . ولو كان المبدع الأول صورة ، لكان العقل كلمة ما . وليس العقل بكلمة ولا فيه كلمة ، لأنه ابتدع ابتداءً من غير أن يكون مُبدَّعه ذا صفة أو صورة فيجعل تلك الصفة كلمة فيه . فالعقل ليس بكلمة ولا فيه كلمة ، بل هو فاعل الكلم في الأشياء لأنه ذو صفة وحلية . فإذا فعل الشيء أثر فيه من بعض صفاته شيئاً ، فيكون ذلك الأثر هو الكلمة الفاعلة في الشيء .

وينبئى للأول^(٤) يكون كثيراً من جهة من الجهات ، وإلا كانت الكثرة التى فيه معلقة فى واحد آخر قبله . بل ينبئى أن يكون واحداً خيراً محضاً ، وأن يكون مبدعاً لشيء واحد خير ذى صورة خيرية : إما يكون أثراً من المبدع الأول ، وإما أن يكون أثره . [١٢٢] فآثر المبدع هو العقل ، وآثر العقل هو الحياة ، والحياة هى عقل أيضاً ؛ كما أن أثر النار هو نار أيضاً . غير أنه ينبئى أن يكون فى الأثر ما فى المؤثر وما ليس^(٥) فيه . وذلك أن المؤثر الأول واحد وآثره العقل والعقل اثنان^(٦) لأنه مُبتدَع والمبتدَع بعد المُبتدَع . وآثر العقل : النفس . ففى العقل ما فى النفس . وفيها ما ليس فى العقل : وذلك أنها أكثر من

(١) راجع الجملة الأول من هذه الفقرة فى التساع الخامس : ١ : ٧ ص ٤٠ — ص ٤٢

(٢ - ٥ ص ٢٥ برهيه) .

(٢) فأما المبدع الأول : مكررة فى المخطوط .

(٣) ص : حيلة . (٤) ص : أن يكون .

(٥) أى : وزيادة عما فيه . (٦) ص : اثنين .

اثنين . فلذلك صارت النفس تميل وتصرف . وتصرفها هو فكرتها . فلا يزال كل واحد من الصور يؤثر أثراً فيكون أثره أكثر منه ، إلى أن نأثي إلى أثر لا يؤثر ألبته . فأول الأوائل مؤثر لا يتأثر ، وآخر الأشياء أثر لا يؤثر ؛ وما بينهما مؤثر ومؤثر : مؤثر لما تحته ، ومؤثر مما فوقه . غير أن الأثر الأول ، وهو العقل ، يتحرك حركة عقلية مستوية لا عوج فيها ألبته لأنه أثر من مؤثر ساكن لا يتحرك بشيء من الحركات ألبته . — والأثر الثاني ، وهو النفس ، يتحرك حركة نفسانية مائلة قليلاً ، لأنها من مؤثر متحرك . فلذلك [٢٢ ب] صارت النفس متفكرة . — والأثر الثالث هو الجرم الشريف الأول السماوى . وحركته حركة موضعية مستوية فى الموضع . وإنما صار يتحرك حركة موضعية لأنه مؤثر من متحرك مائل ، إلا أن حركته ليست بموضعية . — والأثر الرابع هو الأجرام الأرضية ، وحركتها حركة موضعية غير مستوية^(١) فى الموضع والسكيف ، فلذلك صارت تتضاد فى الموضع والقوى . وكل الآثار معلقة فى الفعل الأول ، وهو العقل . والعقل معلق فى الفاعل الأول . والفاعل الأول هو مبدعها كلها وحافظها — إلا أنه مبدع بعضها بلا توسط وبعضها بتوسط .

— ٩ —

وقال^(٢) الشيخ اليونانى :

انبجاس العقل من الأول لشدة قوته ، وسكونه لا لحركته ؛ لأن القوة الشديدة ينبجس منها إما شيء جوهرى : كالحرارة من النار والبرودة من الثلج ، أو عَرَضِي كالرائحة من ذى الرائحة ، لأنه ما دام ثابتاً فتلك الرائحة [٢٩ ا] تنبث منه .

— ١٠ —

قال الشيخ اليونانى :

البصر^(٣) وسائر الحسائس لا تنال المحسوس إلا أن يكون بينها وبينه جرم متوسط .

(١) س : المستوية .

(٢) لم ينشر هذه الفقرة روزنتال . ومى واردة فى المخطوط نفسه ورقة ٢٨ ب — ١٢٩ .

(٣) هذه الفقرة تناظر الساع الرابع : ١ : ٥ س ٣ — س ١٠ (٤ : ١٥٥ برية) .

وذلك أن الحس إنما هو من حيز النفس . والنفس إذا كانت في المكان العقلي علمت الأشياء العقلية من غير أن تحتاج إلى شيء من الأجرام ؛ وإذا كانت في العالم الحسي احتاجت [٩٤ ب] في معرفة المحسوسات إلى الجسم . والنفس إذا اتحدت بالأشياء المحسوسة فإنما تنال معرفتها بالأشياء الشبيهة بها القوية على قبول الآثار المحسوسة ؛ فتحس النفس الأشياء المحسوسة وتعرفها بتوسط .

والبصر يدرك الألوان بمتوسط يقبل أثر اللون أولاً ثم يؤديه إلى البصر ؛ وإلا لم يقو البصر على نيل اللون ، وذلك أن البصر أطف من المحسوس ذى اللون كثيراً ، والهواء أطف من اللون قليلاً ، أعنى أن الهواء أغلظ من البصر قليلاً وأطف من المحسوس . فلما كان الهواء متوسطاً على هذه الجهة قبل أثر المحسوس فأداه إلى الحس ، لأن الشيء إنما يؤثر في الشيء الشبيه به الذى لم يباينه مباينة^(١) بعيدة ، ولا يؤثر في الشيء الذى كان مبايناً . فالهواء إذن يقبل أثر لون [١٩٥] الجرم فيؤديه إلى البصر . فإذا أداه إليه تشبه به البصر أيضاً وصار مثله^(٢) يحس إحساساً صحيحاً .

فإن قال قائل : فإن البصر يحتاج إلى شيء متوسط يكون بينه وبين المبصر إليه وإلا لم يبصره ، لأن المحسوس لا يصل إلى الحس إلا أن يسلك في الهواء فيغيره ثم يصل بذلك التغيير إلى البصر — قلنا : فلسنا نرى كل سالك في الهواء يغير الهواء ، لكنه ربما فرج^(٣) الهواء فقط من غير أن يغيره كالحجر : فإنه إذا سقط من فوق وسلك في الهواء فإنما يفرج الهواء فقط ولا يغيره . فإن قال قائل : إن الحجر إذا سقط من العلو وانفراج له الهواء فإنما ذلك الانفراج أثر من الآثار لأن الحجر يدفع الهواء دفعاً قوياً ، والهواء يندفع ، والاندفاع أثر ، فالهواء إذن يتأثر من الحجر . وكذلك النار : إذا سلكت من الثقل إلى فوق فإنما تدفع الهواء فينفرج لها ، إلا أن انفراج الهواء من النار [٩٥ ب] أسرع من انفراجه من الحجر . قلنا : إن سلوك النار إلى فوق وسلوك الحجر إلى أسفل إنما يكون بانفراج الهواء ، وذلك أن الحجر يشق الهواء ويمر فيه سفلاً وكذلك^(٤) النار تشق الهواء وتمر

(١) س : يباينه مناية (!) — وقد أصلحه روزنتال هكذا : لم يباينه مناية بعيدة (!)

(٢) يصححه روزنتال بإضافة واو العطف : ويحس — ولا داعى لذلك .

(٣) فرج الشيء : فتحه . (٤) س : فكذلك .

فيه علواً ، والشق لا يكون [إلا] بالدفع ، لكنه يكون بأن الهواء ينفرج لجرم السالك فيه .
فإذا انفرج وسلك السالك ، امتلاً أيضاً ورجع إلى الحال التي كان عليها بدءاً . فإن كان
هكذا ، وكان الهواء إنما ينفرج للأجرام التي تمرُّ به فقط من غير أن يقبل شيئاً من آثارها ،
فما الذي يمنعنا أن نقول إن صور الأشياء المحسوسة تسلك إلى البصر من غير أن ينفرج الهواء ،
إلا أنها روحانية تسلك ولا تحتاج إلى فرجة الهواء ؟!

فإن قال : إن صور الأشياء المحسوسة إن لم تكن معلقة محمولة في الهواء اضمحلت وبادت
قبل أن تأتى البصر فلا يقع عليها البصر ألبتة فلذلك [١٩٦] صار الهواء يقبل صور
الأشياء المحسوسة أولاً ، ثم يقبلها بعد ذلك البصر بتوسط الهواء — قلنا : إن كنا نحن
لأنحس المحسوس^(١) حتى ينفع الهواء أولاً ، لزم من ذلك أن نكون ننظر^(٢) الشيء من غير
أن نأق أبصارنا عليه لأننا إما حسنا بالهواء الذي يلينا لحسنا بحرارة النار ، فإن النار إذا
كانت بعيدة منا لم تسخن أبداننا ، بل الهواء الذي يسخن أبداننا الهواء المحيط بنا القريب منا ،
لأن الحرارة إنما تسخن الشيء باللامسة ، فإن لم تلامسه لم تسخنه . فأما المُبْصِر فلا يكون
باللامسة . والدليل على ذلك أنه إذا وضع المحسوس على العين ولا مسها لم تبصره . لكن
ينبغي أن يكون الشيء الواقع تحت البصر بعيداً من البصر بعداً معتدلاً ، وأن يكون^(٣) المتوسط
بين البصر وبين المُبْصِر نيراً مضيئاً . وإنما احتاج البصر إلى الضياء لأن الهواء [٩٦ ب]
المتوسط مظلم . فلو أن الهواء لم يكن مظلماً لم يحتاج البصر إلى الضوء ، لأن الظلمة إنما هي .
ججباب بين المُبْصِر والمُبْصِر إليه ، فينبغي أن يزاح المانع بالضوء لينال البصر محسوسه . وإنما
صار البصر لا يبصر الشيء إذا وُضع عليه لأن البصر والشيء المحسوس ظلان^(٤) ، فإذا وضع
المحسوس على العين لم يره من أجل المِظْل الحادث منهما . والدليل على أن البصر يقع على
المُبْصِر إليه من غير أن ينفع الهواء من صورة المحسوس الأشياء التي نراها بالليل كالنار
والكواكب : فإنما قد نرى النار وضوء الكواكب بالليل . ولا يقدر أحد أن يقول إن
ضوء النار والكواكب يؤثر في الهواء فيأتى أبصارنا . فإنه لو كان ذلك كذلك ، لما كان

(+) من هنا حتى آخر العلم عليه بهذه العلامة لم ينسره روزنتال .

(٢) ص : ظلالين .

(٣) ص : كان .

(١) ص : تنضر .

الهواء مظلمًا ، لأن النار كانت مضيئةً ونيرةً بصورتها التي صارت فيه . وربما استبانَت النار [١٩٧] بالليل من ثقب برج الديدبان ، والكواكب مستنيرةً بالنعيم^(١) .

قال : والبصر لا يحتاج في نيته المحسوس إلى الهواء المتوسط بينه وبين المحسوس ، بل إنما يحتاج إلى الضوء فقط . فلما صار الضوء إنما قوامه بالهواء ، إلا أنه تمامه ؛ صار الهواء متوسطًا بين البصر وبين المحسوس بعرض .

— ١١ —

وقال^(٢) الشيخ اليوناني : الضوء كفي . والكيفيات لا تقوم بأنفسها ، لكن في غيرها ، لأن الكيفيات محمولة . فإن كان الضوء كيفيًا والكيفية محمولة ، اضطر الضوء إلى أن يطلب له حاملًا جرميًا يكون فيه .

فأما^(٣) فعل الضوء فإنما يكون من شيء آخر لا من حامل الضوء ؛ وفعل الشمس ، أعنى الضوء ، إنما هو حياة للجرم الصافي المستشف ، وهو ينبوع الضوء وبدؤه . وأما الضوء الكائن في ظاهر أفق الجرم الصافي فإنما هو صمغ للضوء الباطن ، وهو فعل ثان^(٤) غير مفارق للفعل الأول .

— ١٢ —

وقال^(٥) الشيخ : القوة النامية منبثة في البدن كله ، فلذلك صارت أعضاء البدن كلها تلتذ وتألم . والشهوة مثل ذلك ، لأنها من حيز القوة النامية ، وليس عضو من أعضاء البدن إلا والشهوة راتبة فيه . والدليل على ذلك الأوجاع واللذات : فإن كل عضو قد يألم ويلتذ ، والألم والتلذذ من باب الشهوة . وذلك إذا [١١٠٣] نال العضو

(١) ورد في المخطوط ورقة ١١ : ١ . وينظر التساع الرابع ٥ : ٦ : س ١١ — س ١٣ (ج ٤ ص ١٦٣ بريه) .

(٢) ينظر التساع الرابع ٥ : ٧ : س ١٣ — س ١٧ (ج ٤ ص ١٦٤ بريه) .

(٣) س : ثاق .

(٤) في المخطوط ورقة ١٠٢ ب — وينظر التساع الرابع ٤ : ٢٨ : س ١٠ — س ١٣

(ج ٤ ص ١٣٠ بريه) .

شهوته التذ؛ وإذا لم ينلها^(١) وجد ألماً لعدم تلك الشهوة .

فإن قال قائل : إن الأولين جعلوا موضع الشهوة الكبد — قلنا لهم⁽⁺⁾ : إنما جعلوا ذلك لا من أجل أن الشهوة هناك فقط ، لكنه لما كانت القوة النامية تبدأ بفعلها من ذلك الموضع قالوا إنه موضع القوة النامية والقوة الشهوانية . فالنفس إنما تبتدىء في فعل النماء والشهوة من الكبد ، ثم تبتدئ في جميع الأعضاء للبدن . وقد قلنا في قوى النفس إنها ظل لها ، وظل النفس النامية والشهوانية إنما يبدأ من هذا العضو ، أعنى الكبد ، ثم ينبسط في جميع البدن . والغضب من حيز النفس النامية ، وذلك أن النفس النامية هي التي تصير البدن حساساً للأشياء المؤلمة وتجعل البدن ذا مِرَّةٍ ودمٍ . وحيثما كانت الشهوة فهناك الغضب ؛ وحيثما كان الغضب فهناك الشهوة . والدليل على أن ذلك [١٠٣ ب] كذلك أهل القوة والقمع للشهوة المستعملين عليها ، فإنهم أيضاً أهل القوة على الغضب . فأما الذين استعبدتهم^(٢) الشهوة وقهرتهم وغلبت عليهم فلذلك يفلب عليهم الغضب أيضاً فيكونون في سرعة الغضب وشدة عليهم كأنهم السباع . وبدء الغضب الجسماني إنما يكون من قِبَلِ المرة والدم بسرعة حركتهما ، وذلك أنه إذا أَلِمَ البدن الكثير الدم والمِرَّةَ ألماً حاج لذلك الدم والمِرَّةَ ، فإذا حاجا حسَّ الوهم بهيجانهما فأدَّى ذلك إلى النفس وأعلمها ما نال البدن من ذلك الأذى . وإنما يؤدي الوهم إلى النفس الألم الداخل على البدن لتنهض النفس فتدفع عن البدن ذلك الشيء المؤلم . — وأول الغضب بدؤه من القوة البهيمية المِرَّةية ، ومنتهاه إلى النفس الناطقة . وأحباب الدم الحار المغلى والمِرَّة اللهبية سريع غضبهم ؛ والذين قليلة مرتتهم فذاثرة دماؤهم ، والذين طباعهم⁽⁺⁾ ...^(٣) .

(١) ص : نيله .

(+) ما بين العلاتين لم ينشره روزنثال — مع أنه ورد في مجمل معناه في الموضع المشار إليه من التسمعات .

(٢) ص : استعبد بهم .

(٣) بعد هذا بياض في النصف الأعلى من ١١٠٤ فالكلام مبتور في المخطوط .

وقال الشيخ :

الخير المحض هو الأول الذى يفيض الخير [١١٣ ب] على الأشياء فيلبسها الخير مثله تلبس الشمس الأجسام نوراً تشرق به .

والخير الأول خير محض ، لا باضافةٍ إلى شيء آخر — لأنه ليس فوقه شيء آخر ، بل الأشياء كلها تحته ومنه تنال الخير . وهو فاعل ، إلا أن فعله العقل والحياة والنفس وسائر الأشياء التى فيها حياةٌ وعقل .

وكما تباعد الشيء من الميولى كان الخير فيه أكثر ، وكلما^(١) دنا من الميولى وصار فى حيزها كان الخير فيه أقل .

فإن قال قائل : إن الحياة ليست بخير لأنها مملوءة تعباً ونصباً وليست بذات راحة — قلنا^(٢) : إن هذه الحياة ليست الحياة المحضة الخالصة ، لكنها الحياة الأرضية المستوية بالموت . فاما الحياة الخالصة السماوية فإنها ذات راحة ولذة غير فانية ، وليس فيها شيء من التعب والنصب .

فإن قال قائل : فما الذى يفعل الآن الخير الأول ؟ قلنا إنه^(٣) [١١٤ ا] يحفظ جواهر هذه الأشياء وصورها ، ويجعل الجواهر العاقلة تعقل والجواهر الحية تحيا ، وذلك أنه يثبت فى الأشياء العقلية العقل وفى الأشياء الحية الحياة^(٤) .

قال : والشر إنما يكون خيراً فى الأشياء الأخيرة التى لم تنل من الخير الأول شيئاً أبته . وكما أنه ليس فوق الخير الأول شيء آخر ، كذلك^(٥) ليس تحت الأشياء الشرية شيء آخر ولا يظن ظان أن الشر الأخير ضدٌ للخير الأول ، وذلك أنه ليس بينهما وسط . فالخير الأول إذن هو الذى لا ضده . والخير إما ألا يكون موجوداً ، أو إن كان فإنه لا يكون له ضدٌ أبته . ولا يمكن ألا يكون الخير موجوداً لأنه هو علة الأشياء .

(١) ص : فكما .

(٢) من هنا حتى آخر الفقرة لم ينشره روزنتال .

(٣) ما بين الرقمين لم ينشره روزنتال .

(٤) ص : لذلك .

من كتاب منتخب « صوان الحكمة »^(١)

مخطوط كوبريلي رقم ٩٠٢

— ١ —

(١٣١) ذيوجانس الكلبي : كان ذيوجانس هذا حكيماً^(٢) فاضلاً قد أخذ نفسه بالقشَف^(٣) لا يقتنى شيئاً بتهً ولا يأوى إلى منزل ولم يكن في ملكه شيء غير ما يوارى عورته ويستر بدنه . يأكل قوت يومٍ بيوم . وكان إذا جاع أكل الخبز أين وجدته ليلاً كان أو نهاراً ، عند مَلِك كان أو سوقة لا يحشم أحداً . وقيل إنه مرَّ بخباز يخبز فأخذ من خبزه فأكل . ثم مر به في الغد فوجده يخبز فتناول من خبزه لياً كل ، فقال له الخباز : قد أكلت أمس ! قال له : وآكل اليوم أيضاً لأنك تخبز في كل يوم ، وأنا أجوع في كل يوم .

وهو صاحب الشيخ اليوناني ومعلمه . والشيخ اليوناني هو صاحب الحكمة التي ظهرت منه في كتبه المعروفة به . وليس هذا موضع ذكرها . فمن أحب أن يطالعها فليقرأها من تلك الكتب فإنها موجودة فيها .

— ٢ —

[١٣٢] الشيخ اليوناني :

ولما ذكرنا في ابتداء هذا الكلام عن اختصاص الشيخ اليوناني بذيوجانس وكونه من تلامذته اتبعنا ذلك بتفصيل مشتمل على نُبَذٍ من [٣٢ ب] كلامه حسبما وُجِدَ وظُفِرَ به .

قيل له : ما بلغ من محبتك للعلم ؟ فقال له : إذا اغتممت فهو سلوتي ، وإذا ارتحمتُ

(١) عن صورة شمسية في دار الكتب المصرية رقم و ٢٦٦٣ .

(٢) قشف الرجل يتشف قشفاً وقشف قشافة : قدر جلده ولم يمهّد النظافة . رثب هينته وساءت حاله وضاق عيشه ولوحته الشمس أو الفقر فتغير . وأصل القشف : خشونة العيش وشدته .
تقشف الرجل بمعنى قشف .

فهو لذتى . وإذا فترت فهو هزتى . وإذا نشطت فهو عُدَّتى . وإذا أُظلم عَنى فهو ضيائى ونورى . وإذا انجلى عَنى فهو نزهى وسرورى .

وقال : النفس جوهرٌ كريمٌ شريف ، يشبه دائرةً قد دارت على مركزها ، غير أنها^(١) دائرةٌ لا بُدَّ لها ، ومركزها هو العقل . وكذلك العقل هو دائرةٌ استدارت على مركزها ، وهو الخير الأول المحض . غير أنه وإن كان العقل والنفس دائرتين ، لكن دائرة العقل لا تتحرك أبداً ، بل هى ساكنة ذاتية شبيهةٌ بمركزها . وأما دائرة النفس فإنها تتحرك على مركزها وهو العقل . غير أن دائرة العقل ، وإن كانت شبيهةً بجوهرها ، لكنها تتحرك حركة الاشتياق لأنها تشنق إلى مركزها وهو الخير الأول . ومثلها دائرة النفس فإنها تتحرك حركة اشتياق أيضاً ، إلا أن فى حركتها ميلاً ، لأنها تشنق إلى العقل والخير الأول ، ولأن الذى هو — فوق كل أن — فأما دائرة هذا العالم فإنها دائرة تدور حول النفس وإليها تشنق . وإنما تتحرك هذه الحركة الدائمة شوقاً إلى النفس كشوق النفس إلى العقل وشوق العقل إلى الخير المحض الأول ، لأن دائرة هذا العالم إنما هى جرمٌ ، والجرم يشنق إلى الشيء الخارج منه ، ويحرص على أن يصير إليه فيعانقه فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركةً مستديرةً لأنه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح إليها ويسكن عندها .

وقال : ليس للمبدع الأول — جلّ وعلا — صورة ولا حلية مثل صور الأشياء العالمية ولا مثل الصور التى فى العالم السفلى ولا قوة مثل قواها . لكنه فوق [١٣٣] كل صورة وكل حلية وكل قوة ، لأنه مبدع كل حلية وصورة حسنة بتوسط العقل . وذلك أن الشيء المسكون إذا كان مكوناً فإنه من الواجب أن يكون شيئاً ما ، وأن تكون له حلية وصورة معاً . فأما المبدع الأول — جلّ وعلا — الذى لم يكن أحد ولم يبدعه أحد فلا حلية ولا صورة له ، لأنه هو المصور الحق مبدعُ الموصيات كلها .

وقال : المبدع الأول الحق ايس شيئاً^(٢) من الأشياء ، وهو جميع الأشياء ، وليس الأشياء كلها ، لأن الأشياء منه .

وقال : ما غيظى على الذين كذبوا على الأشخاص السماوية ذوات الزينة والحركات الموزونة والآثار الغريبة والأخبار العجيبة . ولكن غيظى على الذين كذبوا على ناظمها ومصرفها وناضدها : فإنهم افتروا عليه ونسبوا الباطل إليه وادعوا أنهم أبناؤه وأخياره وأحباؤه ؛ فأتوا نُكراً ، وكلفوا عباد الله عسراً ، وكان عاقبة أمرهم خسراً .

وقال : قد صدق أفاضل الأولين في قولهم في مالِك الأشياء إنه الأشياء كلها ، لأنه هو علة كونها بأنه فقط ، وعلة شوقها إليه . وهو خلاف الأشياء كلها ، وليس فيه شيء مما أبدعها أئمة . وذلك أنه لو كان فيه شيء لما كان هو علة الأشياء كلها . فإن كان هذا هكذا ، وكان العقل الأول واحداً من الأشياء ، فليس فيه إذن عقل .

وقال : الله أبدع الأشياء بآئته فقط ، وبأنه يعلمها ويحفظها ويدبرها ، لا بصفة من الصفات . وإذا وصفناه بالحسنات والفضائل كلها فإنما نعني بذلك أنه علة الحسنات والفضائل ، وأنه إنما جعلها في الصور وهو مبدعها .

وقال : إن الفاعل الأول — جل وعز — أبدع الأشياء كلها بغاية الحكمة [١٣٣] لا يقدر أحد أن ينال علل كونها ، ولم كانت على الحال التي الآن عاينها ، ولا أن يعرفها كُنْه معرفتها ، ولم صارت الأرض في الوسط ، ولم كانت مستديرة ولم تكن مستطيلة ولا منحرفة . فإنك لن تقدر أن تقول في ذلك شيئاً إلا أن تقول : كذلك كان ينبغي أن تكون الأرض مستديرة موضوعة في الوسط ، وأن الباري — جلّ وعزّ — صيّرَها وسطاً . وكذلك كان ينبغي أن تكون مستديرة ، موضوعة في الوسط ، وهو موضعها الذي لا يمكن أن تكون إلا فيه . ولو فُكِّرَتْ دهرُك ورَوِّيت في شكل الأرض وسائر الاسطوانات ومواضعها وفي سائر الأشياء الجزئية ، ولم كانت على الحال التي الآن عاينها ولم تكن على خلافها — لم تكن تقدر على علم ذلك إلا بالتخمين والحزر . وأما العلة القصوى التي من أجلها كانت الأشياء على ما هي عليه الآن فلن ينالها ولا يعرفها أحد لأنها إنما كانت بغاية الحكمة الواسعة لكل حكمة . وذلك أن كل فاعل يفعل بروية وفكر فإنه يفعل فعله لا بآنيته^(١) ، لكن بفضل فيه . فلذلك لا يكون فعله غاية في النقانة^(٢) والإحكام . وكل فاعل يفعل بلا روية ولا فكر

فإنما يفعل بأنّه فقط لا بفضلٍ فيه ، فلذلك يكون فعله فعلاً محكماً غاية في الإتقان والحسن .
فإن كان هذا هكذا ، قلنا : إن الفاعل الأول — جل وعزّ — لا يحتاج في إبداع
الأشياء إلى رويّة ولا فكر ، وذلك أنه ينال العلل بلا قياس . فلذلك لا يروى في إبداع
الأشياء ، ولا يفكر في نيل علّاتها ومعرفتها ، بل يبدع الأشياء ويعلم علّاتها قبل أن يروى فيها
ويفكر . وذلك أن الروية والفكرة والعلل والعلم والبرهان والقنوع وسائر ما يشبه هذه
الأشياء إنما كانت أجزاء [١٣٤] وهو الذي أبدعها . وكيف يستعين بها وهي لم تكن بعد !
وهذا محالٌ غير ممكن . والله أعلم بالصواب ^(١) .

من كتاب « في علم ما بعد الطبيعة »

لعبد اللطيف بن يوسف البغدادى

عن المخطوط رقم ١٧٧ حكمة تيمور بدار الكتب المصرية

الفصل الحادى والعشرون

[١٤٧]

فى أثولوجيا - وهو علم الربوبية

قال الحكيم :

إن فى كل كثرةٍ الواحد موجود . وأخذ يبين ذلك بأقوال مفنعة وحجج وثيقة . وذلك :

إن لم يكن الواحد فى شىء من الكثرات بحيث لا يوصف شىء منها ولا من أجزائها التى منها اختلفت — بالواحدة ، كانت كلها كثرات فلم تنفصل كثرة عن كثرة ، ولم تقل عشرة واحدة ولا مائة واحدة ، ولا هذه المدينة غير هذه المدينة ، ولا زيد غير عمرو ، وكانت الأجزاء التى اختلفت منها الكثرة كثرات أيضاً ، ويمر ذلك إلى غير نهاية ويكون كل واحدٍ من أجزاء العشرة وأجزاء زيدٍ محصورة ، وأجزاء أجزائها كثرات ، ويتمادى ذلك بغير نهاية ، ويلزم أن يكون الجزء أكثر من الكل لأن^(١) كلية العشرة وكلية زيد محصورة ، والكثرات التى منها اختلفت غير متناهية . وهذا ظاهر البُطلان يمتنع أن يدخل فى الوهم فضلاً عن الوجود . والكثرة إما مركبة من آحاد ، وإما من كثرات ، وإما من لاشىء . فإن كانت مركبة من لاشىء ، فالكثرة لاشىء ؛ وإن كانت مركبة من كثرات ، كان الجزء أكثر من الكل الذى تركب منه لأننا لا نجد شيئاً أكثر من لانهاية . فبقى أن يكون الواحد موجوداً فى كل كثرة ، وأن يكون الواحد قبل الكثرة وبه قوام الكثرة .

والواحد إما أن يكون واحداً محضاً بقول مرسل ليس فيه شيء يسفّر آنيته وهويته ، وإما أن يكون استفاد الواحديّة باتصال ، أو اجتماع ، أو غير ذلك ؛ وهذا ليس بواحدٍ حق ، بل كثير ، والواحد فيه فليس بواحدٍ في ذاته ، لكن من أجل نيّله الواحديّة من غيره واستفادة إيّاه فتكون الأشياء كلها كل واحد منها واحد ، ولا واحد معها بوجهين مختلفين ، والعلّة الأولى هي الواحد فقط لا يشوبه شيء آخر ألبتة ، وأن كل كثرة معلولة منه ، وهو قبل كل كثرة ، ولا يخالط شيئاً من الكثرات بل هو علّتها . وكل واحد فإنما كان واحداً من أجل أنه استفاد منه وحدته باتصال أو باجتماع أو غير ذلك . وهذه كلها [١٤٨] آثارٌ وفِعْلٌ من أفعيله . فإذا كان الواحد في الأشياء أثراً وفعلاً مستفاداً ، لم يكن واحداً بقول مرسل . فأما الواحد الذي هو هو بذاته واحد فهو الواحد الحقّ المبين ، وهو الذي يفيد كل واحد واحديته^(١) . وكل واحد سواء هو في ذاته كثرة ، وعن^(٢) : الواحد الحقّ يقال واحديته . فإن الكون لا يقع على « أيسية » الشيء ، إنما يقع على « ليس الشيء » ، فإذا صار « أيساً » فقد صار واحداً مستفاداً من شيء هو « أيس » ، والشيء لا يخرج نفسه من « ليس » ويجعلها « أيساً » ، فلا بد من أن يتقدمها « أيس » لم يكن « ليساً » في وقت من الأوقات ولم يستفد كونه أيساً من غيره .

ونقول : إن كل كثرة فهي بعد الواحد . فإن وجدت كثرة قبل الواحد ، كان الواحد من كثراتٍ ولم تكن الكثرة من وحدات . وهذا ممتنع . فإذا لم تكن كثرة ما قبل الواحد ، إلّا أن يكون واحداً بالعرض مثل مدينة واحدة وإنسان واحد . فلا محالة إذن أن الواحد موجود في طبيعة الكثرة : وإذا كان الواحد الذي هو واحدٌ بذاته قبل الكثرة كانت الكثرة بعد الواحد لا محالة . فالواحد قبل الكثرة وفيها : أما قبلها فالواحد الحقّ الذي منه انبثاث الوحدات والكثرة ، وأما فيها : فالأجزاء التي منها تركيب الكثرة تنبث^٣ من الواحد ، والواحد هو العلّة الأولى ، والكثرة هي المعلول منه .

فالواحد هو واحدٌ من جهة الذات لا كثرة فيه ألبتة . وأما من جهة العلّة فهو لا واحد لأنه يتكثر من جهة معلولاته ، وكذلك الكثرة هي كثرة في ذاتها . وأما من جهة علّتها الواحدة

(٢) ص : وإن .

(١) ص : وحديته .

فهي واحدة . فعلى هذا التفسير يشارك الواحدُ الكثرة ، والكثيرُ الواحدَ .

ونقول : إن كل كثرة فهي مؤلفة : إمّا من وحدات ، وإمّا من كثرات . وكيفما كان ، فلا بُدَّ لها من مؤلّف خارج عنها : فإن كان المؤلّف كثرة ، احتاج إلى مؤلّف . ولا يمكن أن يكون المؤلّف لا شيء ، لأن لا شيء لا يؤلّف شيء ؛ ولا أن يكون كثيراً . فبقى أن يكون المؤلّف الجامع للأشياء الكثيرة واحداً لا يخالط الكثرة ، وهو قبل الكثرة وعلتها .

وإذ قد تبين أن الواحد قبل الكثرة كلها ، وأنها بأسرها بعده وأن الكثرة على المراتب بعضها أشدّ كثرةً من بعض ، فما كان منها أقلّ كثرةً فهو أقرب إلى طبيعة الواحد ، وما كان منها أكثر كثرةً فهو أبعد من طبيعة الواحد . والقريب إلى طبيعة الواحد علةٌ لكثرة كثيرة أكثر مما هو عليه من الكثرة ، والبعيد عن طبيعة الواحد معلولٌ لكثرات قبله ؛ ولضعف قوته وبعده عن الواحد يكون انفعاله أكثر وأضعف قوةً وأقلّ فعلاً وأكثر انفعالاً . والجواهر السائية أقلّ منها كثرة وأقوى قوةً وأكثر فعلاً وأقلّ انفعالاً ، ثم الجواهر النفسانية تقلّ كثرةً ثم [١٤٩] الجواهر العقلية قليلة الكثرة جداً حتى تكاد تتوحد . ثم العلة الأولى ، الذي هو واحد فقط ، لا تخالطه كثرةٌ بوجهٍ من الوجوه . فذلك هو واحدٌ حقٌّ وفردٌ محضٌ . والضعف كله والتناهي إنما يأتي من قبل الكثرة : فمما هو خالص الوحدة فإنه غير متناهي القوة . وأما ما لا نهاية لقوته فله الديمومية والسرمد ، وله حياة لا تنقضي ، ونور لا يمحى ، وضياء لا يخبو ، وذات لا تنفى ، وهيئة لا تبلى ، وفعل لا ينقضى . وقوته لا نهاية لها : لا لحال عظمته فإن الهوية الحق لا عظم لها لأنها مبسوطة لا تنقسم ، ولا لحال كثرته لأنه واحد فقط لا يتجزأ ولا غاية له فإن القوة التي تتجزأ ضعيفة ذات غاية متناهية ؛ والقوى القابلة للتجزئة متناهية ، والأشياء البعيدة من الواحد متناهية لأجل قبولها القسمة والتجزئ .

وكل قوةٍ فيما أن تكون تامّة أو ناقصة . فالقوة التامة تفعل الأشياء بذاتها ، والقوة الناقصة لا تقدر أن تفعل شيئاً إلا بمعونة . فالعلة الأولى هي الفاعلة لجميع الأشياء ، ولا تحتاج إلى فاعل آخر بالفعل . والقوة الناقصة هي التي لا تقوى على الفعل إلا بفاعلٍ آخر يظهر

فعلها . وهذه القوة هي الطبيعة : فإنها لا تفعل إلا بمرحلة ، والحركة فيها من العلة الأولى . وكل علة فإما متناهية ، وإما غير متناهية . فالقوة المتناهية تستمد من القوة التي لا تنهاى ، والقوة المتناهية هي التي تحت الزمان ، وأما القوة التي لم تكن قط في زمان فإنها لا تنهاى ؛ غير أن لا نهاية لها زمانية . وأما القوة الأولى فهي لا نهاية حقاً ومنها ينبث لأن نهايتها في الأشياء التي تنهاى ؛ وهي علة كل لا نهاية وكل علة لا تتحرك ، فإن الشيء الصادر عنها يصدر بغير استحالة ولا تغير ؛ فأما ما كان من علة متحركة فكونه باستحالة وتغير .

فما كان من العلة الأولى لم يكن عن استحالة ، إنما كان من لا شيء . وما كان من العلة الثانية ، أعنى الطبيعة ، فكونه عن استحالة شيء آخر قبله شبه الميولى الثانية ، وهي الجواهر التي تحت الكون والفساد . فأما الميولى الأولى فساكنة غير متحركة ولا منتقلة لأنها عن العلة الأولى . فالمعلول أبداً مناسب لعلته . فكل علة قريبة من العلة الأولى فهي أقل تكثراً وأكثر معلولات وأقوى وأعم لقربها من العلة القصوى . وما كان من العلل معلولات قليلة يسيرة فهي أبعد من العلة القصوى وأقل توحداً وأضعف < من > الأولى القابلة^(١) لجميع الأشياء .

والفاعل الأول والعلة القصوى إنما هو هوية فقط . لا يحاط له شيء من الصفات ألبتة ؛ ولا يُطلق « كل » ولا « كلية » ولا « صورة » < عليه > : فإن الصورة هي التي تنفصل في أشخاص كثيرة ، والشخص هو كل ما ، وليس كلياً ولا صورة ؛ والجميع يقال له هوية . [١٥٠] فالهوية أكثر عموماً من الكل ، والكل أكثر عموماً من الصورة : فالكل يتوسط بين الصورة وبين الهوية . والعدم داخل في الهوية ، لأجل قوة الميولى فإنها تقوى على إحداث عدم صورة الشيء .

فاتضح من هذا كله أن العلة الأولى هي هوية فقط ، لا تمتد لا بـ « الكل » ولا بـ « الصورة » . ولما كان ذاته مكشوفة لذاته ، كان^(٢) عالماً لذاته بذاته ، وكان العلم والمعلوم واحداً معاً لأنه هو فقط واحد بالعدد وليس فوقه معلوم آخر يريد أن يعلمه ؛ وأما

سائر الأشياء ذوات العلم فكل واحد منها يعلم ذاته ويعلم ما فوقه . وإذا علم ما فوقه علم العلة ، والعلل كلها عقلية لاحسية ، فيكون علمه بما فوقه علماً عقلياً . وإذا علم ما فوقه فقد عَلم ذاته . فأما العالم الأول فليس فوقه شيء ، فلذلك صار هو العلم والمعلوم معاً . وجميع الأشياء الملامة فكل واحد منها يعلم ما فوقه ويعلم ذاته ، فلا يكون العالم والمعلوم فيها واحداً معاً .

ونقول : إن كل ما كان مجهولاً عند ذوى العلم كان عند ما فوقه منهم معلوماً . فما يغيب عن بعض يعرفه بعض ، حتى يُنتهى إلى العالم الأول فيسقط عنه الغيب وتكون المعلومات بأسرها لديه شهادةً . — وليس علمه بالأشياء بصفة من الصفات كسائر الأشياء ذوات العلم ، بل يعلم الأشياء بأنه فقط ، وهو العلم الأول الكامل ، وهو علة كل علم لذوى العلم .

ونقول : إن كل مَشرح ونظام فإنما يتبدى من الواحد وينتهى إلى كثرة ملائمة لذلك الواحد . وكل كثرة فإنها تنتهى إلى الواحد . فالواحد إذن مبدأ ومَدْرَجٌ للكثرة الملائمة ، وترتقى كل كثرة إلى علة واحدة تعم الأشياء المتجانسة . فأما بعض أجزاء الكثرة فخاص بها لا يعم الكثرة .

وكل شرح ونظام في الكثرة فإنما يأتيها من حاشية واحدة ، أعنى من حاشية الوحدة . فالواحد قبل الكثرة ، ويعطى كل واحدٍ مما تحتها حده . ولا تزال الكثرات ترتقى إلى الواحد مرةً بعد أخرى حتى تنتهى إلى الواحد الذى هو علة الجميع ومنه تنبعث وهو الذى ينظمها ويشرحها . فالواحد والكثرة توجد فى طبيعة الجرم ، وتنتهى إلى الجرم الأول .

والواحد والكثرة فى جوهر النفس ، لأن مبدأ الأنس من النفس الأولى الواحدة والواحد والكثرة توجد فى الجواهر العقلية ، لأن جوهر العقل واحد . والجواهر الكثيرة انبعثت منه .

فالواحد قبل الأشياء كلها : الجسمانية والنفسانية والعقلية . وكل الوحدات ^(١) ترجع

(١) كذا : ولعل صوابه : الوحدات .

إلى الواحد الأول الحق المبين . فالوحدات بعد الواحد الحق ؛ والعقلية بعد العقل الأول ؛ والنفوس بعد النفس الأولى ؛ والطبيعة الكثيرة بعد طبيعة الكل .

ويظهر من هذا كله أن هاهنا أشياء ليست هيولانية ، لكنها صورة فقط ؛ وأن هاهنا [١٥١] شيئاً آخر لا هيولى له ولا صورة ، وإنما هو هوية فقط ، وهو الواحد الحق الذى ليس فوقه شئ ، آخر ، وهو علة كل علة . فتكون الأشياء ثلاثة أصناف :

أحدها : هيولى مع صورة ، فتكون آنيته صورة هيولانية ؛

والثانى : صورة فقط ، فتكون آنيته — بمعنى تكون صورته آنيته ، لأن^(١) هيولاه

صورة بغير هيولى ؛

والثالث : أن يكون الشئ أنه فقط ، فتكون آنيته غير هيولانية وغير صورة ، وهو العلة الأولى التى ليس فوقها شئ .

فقد ظهر لنا من هذه البحوث صوراً روحانية لا هيولى لها . ونحن نأخذ فى بيان ذلك بوجوه أخرى فنقول :

إن وجدنا فعلاً من الأفعال مفارقاً للأجرام فلا محالة أن الجوهر الذى فعل ذلك الفعل أخرى أن يكون مفارقاً للأجرام : فالفعل < و > الذى كان منه الفعل لا يحتاجان إلى الجرم ألبتة لأن الجوهر الجزئى لا يفعل فعله إلا بمماسّة . فإذا وجدنا جوهرأ فعل فعلاً بغير مماسّة فهو بعيد من الجرم . وكل ما كان محرّكاً لذاته فهو راجع إلى ذاته ويكون المحرك < و > المتحرك واحداً . والمحرك لذاته إما أن يكون بعضه محرّكاً وبعضه متحركاً ؛ وإما أن يكون بعضه محرّكاً وكلّه متحركاً . وأما إن كان بعضه محرّكاً وبعضه متحركاً لم يكن محرّكاً لذاته لأنه ليس من أشياء متحركة بذاتها ؛ وكذا إن كان كله متحركاً وبعضه محرّكاً أو بالعكس ، لم يكن فى شئ محرّكاً ومتحركاً معاً . فإن ألفى شئ واحد محرّكاً ومتحركاً ، كان لا محالة له فعل حركته لذاته وإلى ذاته ، إذ كان محرّكاً لذاته . وخيث يكون فعله يكون رجوعه إلى هناك . فإذا كل ماحرك ذاته فهو راجع إلى ذاته كرجوع الكل إلى الكل . والأشياء التى هى

كذلك هي صورته فقط ليس فيها شيء من الميولى البتة . وكل ما هو جزئى فلا يمكن أن يرجع إلى ذاته ، فإن الرجوع إلى الذات هو أن يكون الراجع والمرجوع إليه واحداً غير مختلف . وهذا لا يمكن فى الأجرام المختلفة المواضع والأوضاع ، فإن كل جزء له وضع من الوضع الآخر ووضع خاص فلا يمكن لذلك أن يرجع إلى ذاته ، فهو روحانى لا جرمى ، ولا يقبل القسمة ولا التجزئ . وكذلك كل ما لا يمكن أن يفارق الجرم لم يمكن أن يكون فعله مفارقاً للجرم ، وإلا كان الفعل أكثر من الجوهر . فإذا كان الفعل أخرج إلى لزوم الجرم من فاعله . وكل جرم فمن شأنه الانفعال والتجزئة ، وكل صورة فمن شأنها الفعل . وربما لا تفعل لاتصالها بالجرم ، كما أن الجرم ربما فعل لاتصاله بالصورة . وبقول مطلق : لا يكون شيء من الأشياء فاعلاً إلا ما ليس بجرم . وأما الجرم فلا يفعل شيئاً إنما يقبل الانفعال والتجزئة فقط . وإذا فعل الجرم فليس يفعل بما هو جرم ، بل بقوة فيه . والقوة [١٥٢] تقبل الانقسام والتجزئة لاتصاله بالجرم . وهي فى ذاتها إنما شأنها الفعل والتأثير فقط .

وكل مكوّن فإنما يكون من قوتين إحداهما^(١) تامة والأخرى ناقصة إنما هي متهيئة للفعل فقط ، والتامة هي الفاعلة . والفاعل إنما يفعل الشيء الذى فيه قوة الانفعال ، لا أى شيء اتفق . وللعالم^(٢) هوية وشرح ونظام لا يفوقه فى ذلك شيء ؛ وبمضه مرتبط ببعض متصل به اتصال نظم وثيق^(٣) ما بين مفيد ، ومستفيد ، ومدبّر . واللفيد إما أن يفيد ويحدث جوهر الشيء ، وإما أن يفيد تحسينه وتكمله . والعالم مدبّر بالوجهين جميعاً ، فالأجرام السماوية الشريفة ذات النظام والثبات والدوام فإن مبدعها ومزينها ومكملها هو حافظ بنيتها وكملها ودوامها ، وهو المبدع الأول . وأما العالم الأسفل الواقع تحت الكون والفساد فإنه يحتاج فى تدبيره وشرحه إلى الأجرام السماوية ويستديم ثباته بالصورة لا بالعدد .

والمبدأ الأول هو علة هويات العالم بأسرها ، وعلة زينة العالم السماوى . فأما عالم الكون فعلة دوامه وزينته ذلك الجرم الشريف . فكل جزء من أجزاء العالم كانت هويته وصورته منها ، ولم تكن صورته من استحالة صورة أخرى ، فذلك الجزء جزء من الفاعل

(٢) ص : وللعلم .

(١) ص : إحداهما .

(٣) ص : واثيق (١)

الأول بغير متوسط؛ وهو مدبره وحافظه . وكل جزء من العالم لم تكن صورته مع هويته ، وإنما كانت باستحالة صورة أخرى ، فذلك الجزء كَوْنَه الفاعلُ الأول بتوسط الطبيعة ، والطبيعة هي القيمة على تزيينه ، وتحفظ نظامه . ونعني بالطبيعة قوى الأجرام السماوية المنبثقة منها في عالم السكون . فالأجرام السماوية تفيض قواها أولاً أولاً على الأجرام المبسوطة ، ثم على المركبات . وما كان من البسائط قريباً منها مجاوراً كان الفيض عليه أكثر وأقوى . وبحركات الأجرام السماوية صارت حركات هذه الأجرام إلى مواضعها الملائمة لها حركات مستقيمة . وبهذه الحركات يصير كل واحد منها إلى تمامه وكله . ففي كل واحد منها قوتان : إحداهما^(١) من الجرم الأول ، والأخرى من ذاتها . وأما المركبات^(٢) ففيها ثلاث قوى : قوة من الجرم السماوي ، وقوة من الأجرام المبسوطة ، وقوة من ذواتها . ولذلك صارت المركبات أفضل وأكرم من البسائط ، وإن كانت منها . فإن البسائط أربع ازدوجت ، أفاض عليها الجرم الشريف من قوته فحدث فيها ما لم يكن في بسائطها . وتختلف المركبات بحسب هذه القوة التي تصل إليها بالأكثر والأقل ، وذلك بحسب قبولها واستعدادها . وذلك كله بقصد وشرح : فيكون النامي أولاً ، ثم الحيوان ، ثم ذو العقل والنطق . وكل متقدم [١٥٣] منزلته منزلة الهوى للتأخر . والبسائط الأولى كالهوى للجرم الشريف : تقبل منه الصور المختلفة بحسب حركاته المختلفة وبحسب القرب والبعد : فالقريب جداً يعطيه صورة الحرارة واليبس ، والبعيد جداً يعطيه صورة البرودة واليبس ، وما بينهما يعطيه صورة الحرارة والرطوبة ، أو صورة البرودة والرطوبة . فحصل فيها التضاد بحسب القرب والبعد ، واختلفت في الفعل والانفعال . والقريب من الجرم الشريف يكون الفعل فيه أكثر من الانفعال ، والبعيد يكون الانفعال وقبول الآثار فيه أكثر من الفعل .

وأما الأجرام المركبة من أجرام العناصر واستحالاتها ، فإنما صارت كذلك من أجل ما فيها من كثرة القوة المختلفة ، واختلفت صورها من أجل القوة السماوية التي صارت فيها

عند امتزاجها واستحالتها . والصورة هي علة وجود الميولى بالفعل ؛ وأما الأعراض المحمولة فليست تجمل الميولى بالفعل ، وليست جزءاً من الجوهر ، كما أن الصورة جزء . فذلك ليست الصورة محمولة ، بل هي مقومة . فإن الجوهر ليس هو من هيولى فقط ، بل من هيولى وصورة ، فهما جزأه . والأعراض لاحقة ومحمولة ، وإن كان الحل لا يخلو منها : فإن الشيء لا يكون محمولا إلا أن يكون الحامل موجوداً بالفعل . وأما الصورة فإنها هي التي تجمل الميولى موجودة بالفعل ، ولولاها لم يكن للميولى وجودٌ بالفعل . فنفى الإنسان وسائر الصور جزءاً من الجوهر لا محمول في الجوهر . وإذا عدمت الصورة باد الجوهر ، وإذا عَدِمَت الأعراض لم يَدِّد الجوهر . والميولى بدون الصورة لا تقبل شيئاً من المحمولات ، فإذا اجتمعت مع الصورة قبلت حينئذ وحملت . والميولى لا تعرّى من الصّور كلها ، بل تنعاقب عليها الصور تعاقباً دائماً ، فلا تخلو من واحدٍ منها بالفعل ، فذلك تكون الميولى موجودة بالفعل دائماً . ولما كان الميولى قابلاً لجميع الصّور ، كانت الصورة التي ليست فيه بَعْدُ هو فيه بالعدم . فإذا استحال إليها قيل إنه استحال من عدمها ، إذ فيه قوةٌ على قبولها والقوة على قبول الصورة هي ^(١) عدم تلك الصورة ؛ فذلك كل مكون إنما يتكوّن من عدمه . وبدء كل مكوّن هو العدم ، ولكن بالعرض : فإن الحار يكون من لا — حار ، لا من لا — أبيض ^(٢) ، والأبيض من لا — أبيض لا من لا — حار . فالشيء مستحيل من عدم الحرارة إلى الحرارة . فإذا الميولى تستحيل من عدم الشيء إلى وجوده ، من القوة إلى الفعل . فإذا كان في الميولى صورة ما ، كان فيها عدم ضدها : مثلاً إذا كان فيها ضوء الحرارة ففيها عدم البرودة ، والبرودة ضد الحرارة ؛ فإذا استحالت الميولى من الحرارة إلى البرودة فقد استحالت من الضد إلى ضده ، [١٥٤] واستحالت من عدم الضد إلى وجوده ، أى استحالت من القوة إلى الفعل .

فتبين من ذلك كله أن كل مكوّن فإنه يستحيل من عدمه ومن ضده معاً ، وإن كان العدم غير الضد . وعلى هذا يظهر أنه لا يمكن أن يكون شيء من لشيء بالقوة ، ولا من شيء بالفعل ، ولا يكون الشيء من شيء بالقوة لا من شيء بالفعل : فإن السنبلة تكون

(٢) ص : من الحار لا من الأبيض .

(١) ص : هو .

من الحبة التي هي سنبلة بالقوة وليست الحبة سنبلة بالفعل . فإن الطبيعة تفعل الشيء من عدمه ، وَعَدَمُ ذلك الشيء موجودٌ غير مفقود . فإذا أُجِدَ الشيء بالفعل ارتفع ذلك العدم من هيولاه : فإن الهيولى جميع الصُّور بالقوة وفيها عدمها ، سوى الصُّور الموجودة الآن التي بالفعل . فالهيولى قابلٌ وحاملٌ لجميع الصُّور .

والفاعل الأول فيه جميعُ الصُّور ، أى أنه قوىٌّ على جميعها ، وهو فى قدرة الفاعل الأول ، قادر عليه قبل أن يفعله . فالكاُن يوصف بالإمكان من جهة تهيؤ الهيولى للقبول ومن جهة قدرة الفاعل عليه . فالقادر يقدر أن يفعل الشيء ، والهيولى تقدر أن تقبله : فإن وجود السرير يمكن فى الخشب لأنه قابل ، وفى النجار لأنه فاعل . وكما أن النجار له قدرةٌ على إيجاد شكل السرير فى الخشب ، وليس له قدرةٌ على إيجاد الخشب ، كذلك الطبيعة : لها قدرةٌ على إيجاد الصُّور ، وليس لها قدرةٌ على إيجاد الهيولى . إنما الفاعل الأول قابل للهيولى والصورة جميعاً .

الفصل الثانى والعشرون

فى أثولوجيا^(١) أيضا

إن^(٢) العقل هو الأشياء كلها ، إلا أنه بنوع كلى . فإذا عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها . وإذا ألقى بصره على ذاته يكون قد أحاط بجميع الأشياء التى دونه . وهذا معنى قول الحكيم : إن الله خلق العقل وبذر^(٣) فيه جميع الأشياء ، فلذلك هو ساكن ثابت لا يتحرك ، لأن جميع ما يتكل به هو فيه وعنده . والحركة إنما تكون لشيء خارج ، وبالحركة يحصل . وهذا صفة النفس : فالنفس^(٤) تتحرك على شيء ساكن غير متحرك ، وهو العقل ؛ وإنما له حركة أشبه شيء بالسكون عند ما يروم علم علته الأولى ، وحينئذ يتحرك حركة مستوية ، وهى حركة بنوع سكون ، لأنها ثابتة بحال واحد ؛ ولذلك هو أخضعُ الخلائق وأشدّها إعظاماً له وإجلالاً .

وحركة العقل ليست استحلة وانفعالا ولا نُقْلة وزوْلاً ، فإن^(٥) تلك الحركات من غير إلى غير ، وحركة العقل منه وإليه ، فلذلك كانت حركته^(٦) بنوع سكون ، وسكونه بنوع حركة . وأما النفس فلها حركة ، وخاصة إذا اتصلت بالحواس وأخذت منها معارفها . وبقاء الأشياء بالنفس ، وبقاء النفس بالعقل ، وبقاء العقل بالعلة الأولى . والعقل أول^(٧) مُبْدَعَات العلة الأولى [١٥٥] وبوساطة العقل اخترعت النفس ، وبوساطة النفس خُلِقَت الطبيعة . وبهذه الوسائط وُجِدَت أجرام الكل ، وعن هذه الأجرام يكون الكون والفساد . ونقول^(٨) : إن أفعال الأجرام بقوى ليست بأجرام . وهذه القوى هى التى تفعل الأفعال

(١) يناظر ص ٣٢ س ١٩ وما يليها .

(٢) يناظر ص ٣٣ س ١٦ وما يليها .

(٣) هذه العبارة أقرب إلى ما ورد فى الرواية الثانية ، راجع فى التفسير العام الشفرة الأولى ص (١٢)

(٤) كذا فى المخطوط . (٥) ص : فان (!)

(٦) ص : حركة . (٧) ص : الأول .

(٨) هذا تلخيص لما ورد فى أوائل الميمر الثالث ، راجع ص ٤٥ وما يليها .

العجيبة . والدليل على أن القوى ليست بأجرام أن الكيفية غير الكمية ، ولهذا ينقص الجسم في كميته إذا قُسم ولا ينقص في كميته : فإن الحلاوة التي في رطل العسل هي الحلاوة التي في نصفه أو في ربعه . ولو كانت القوة جرماً لكانت القوى الشديدة ذوات أعظام < كبار > ، والقوى الضعيفة ذوات أعظام صغار . ونحن نجد الأمر بخلاف ذلك : فقد تكون الجثة لطيفة وقوتها شديدة . وإنما يهلك الحيوان إذا نزف دمه لأن الدم علة هيولانية وأما النفس فعلة فاعلة^(١) . فإذا فنيت^(٢) الهوى لم تجد النفس مادة تقيم بها حياة الحيوان ، فحينئذ تهلك . وایس ذلك لأن الدم هو النفس كما توهم قومٌ .

ولست النفس ممزوجة بالبدن كما مزاج الماء والشراب . ولو كان الأمر كذلك ، لكانت النفس في البدن بالقوة^(٣) لا بالفعل : كالحال في أخلاط البدن وعناصره ، فإنها بالقوة^(٤) ، فإن الجرم إذا امتزج في الجرم لم يبقَ واحدٌ منهما على حاله .

ونقول : إن^(٥) الله سبحانه أوجد آليات الأشياء وصوَّرها . غير أنه يُوجد بعض الصور بغير توسط ، وبعضها بتوسط ، لأنه هو وحده حقٌّ بالفعل الموصى . فإذا فعل فإنما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة . — وأما العقل ، فإنه وإن كان بالفعل هو ما هو فإنه ينال قوته مما فوقه ، ويحرص أن يشبهه بالفاعل الأول المحض الذي هو فعلٌ محض . فإذا أراد أن يفعل فعلاً نظر إلى ما فوقه فيفعل فعله في غاية النقاء^(٦) والفضيلة . — وكذا النفس : إذا إرادت أن تفعل فعلاً ما نظرت إلى العقل . — والطبيعة تنظر إلى النفس . وهي قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وبعد النفس ، والنفس بعد العقل ، والعقل بعد الواحد الحق .

وقد^(٧) أخطأ من ظن أن النفس هي ائتلاف الأخلاط وامتزاجها على نسب مخصوصة كائتلاف أوتار العود ، وبئس ما ظنوا ! فإن النفس هي التي تفعل الائتلاف في أنواع النسب ، وهي القيمة على البدن ، وتمنعه عن كثير من الأفعال الدنية البدنية . وأما الائتلاف فلا يفعل شيئاً من ذلك ، ولا يأمر ولا ينهى ؛ والائتلاف لا يفعل سوى الصحة ، ولا يفعل

(١) ص : فنت

(٢) ص : في القوة .

(٣) ص : البقا .

(٤) ينظر ص ٥١ س ١٠ وما يليه .

(٥) ينظر ص ٥٢ س ١٢ وما يليه .

الحسَّ والخيال والوهم والعقل . والاثتلاف عَرَضٌ ، والذفس جوهر ، والاثتلاف انفعال يحتاج إلى مؤلّف والعناصر لا تؤلّف نفسها ، فالذفس بالبدن بمنزلة الموسيقىار يؤلف الأوتار . وكذلك الذفس هى التى تفعل تأليف البدن ، فمن يَقُلْ إن التأليف هو الذفس [١٥٦] بمنزلة من يقول إن تأليف الأوتار هو الموسيقىار ، ومن يَقُلْ^(١) إن العناصر هى التى ألّفت نفسها بمنزلة من يقول إن الأوتار هى التى ألّفت نفسها .

وأما الذفس فكمالٌ للجسمِ طبعىّ ذى حياةٍ بالقوة ، أى هى مكَمّلة له ومتمّمة له .

ونقول^(٢) : مَنْ قَدَّر على خَلْع بدنه وتسكين وسواسه ومنع تأثيرات الأمور — قَدَّر أن يرتقى بعقله إلى العالم الأعلى ورأى بهاءه وسناه ، وشاهد جماله وبهائه ؛ ويعرف الذى فوق العقل الذى هو نور الإنسان وحُسْنُ كلِّ حَسَن ووجودُ كلِّ وجودٍ ؛ الحق الحُض ، وألْجودُ البَيَحْتُ الذى هو هو ، وكل ما سواه فن هو بته تَهَوَّى : فهو بته هوية جميع الهويات ، ولذلك يتحرك كل شىء شوقاً إليه شوقاً طبيعياً ، وعشاقاً ذاتياً . فكل شىء يتحرك دائماً نحوه بطبيعته الخاصة به وصورته المقدّرة له . وتلك الحركة قوامه ، كما أن تحركه لقبول الانطباع — وجوده . فن قوام كل شىء نبع وجوده : فما كان وجوده بالحركة فقوامه بالحركة . فالحركة إذن استكمالُ صورته ، وتَمَامُ ذاته .

واعلم^(٣) أن الصور التى يحدّثها الصانع فى الحجر أو الخشب هى فى الصناعة أحسن منها وأفضل وأبقى وأصنى منها فى المصنوع . وصورة الصناعة لم تنتقل إلى المصنوع ، بل هى ثابتة . ويأتى منها إلى المصنوع — بتوسط الصانع — صورة هى أدنى وأقلُّ حُسْنًا ؛ وليست حينئذ محضة على ما أرادت الصناعة ، لكنها فى الحجر والخشب على نحو قبولها أثر الصنعة . فالصورة فى الحجر حسنةٌ نقيّةٌ ، لكنها فى الصانع أحسن وأتقنُ وأشدُّ تحمُّقًا ، لأن الصورة إذا انطبعت فى الهيولى قلَّ حُسْنُها . فإن الصورة إذا انتقلت من حامل إلى حامل ضعفت ، وكذلك إذا صارت فى قوة أخرى ضعفت . والحُسْنُ إذا مثل فى شىء قلَّ حُسْنُهُ ، وبالجملة :

(١) ص : يقول — ويصح أيضاً .

(٢) يناظر أول الميمر الرابع ، ص ٥٦ س ٤ وما يليه .

(٣) يناظر ص ٥٧ س ٧ وما يليه .

كل فاعل فهو أفضل من المفعول ، لأنه غالب وذلك مغلوب ؛ وكل مثال فهو أفضل مما هو مثال له يستفاد منه . فالصورة الصناعية مستفادة من الصورة الكلية التي في نفس الصانع ، والصورة الطبيعية هي من صورة عقلية قبلها . فالصورة الأولى العقلية أفضل من الصورة الطبيعية ، والصورة الطبيعية أفضل من الصورة التي في علم الصانع ؛ وهذه التي في نفس الصانع هي أحسن وأكمل من الصورة المعمولة . فالصناعة تتشبه بالطبيعة ، والطبيعة تتشبه بالعقل . والصناعة إذا أرادت أن تمثل لم تلتق بصرها على الأمثال فقط ويتشبه عملها به ، لكنها ترقى إلى الطبيعة فتأخذ منها المثال [١٥٧] فيكون عملها حينئذ أحسن وأتقن . وإذا كانت أعمال الطبيعة حسنة متقنة ، فبالحرى أن تكون الطبيعة أكثر حسنا . وإما خفي حسنها لأننا لم نعتد^(١) أن ننظر باطن الشيء ، وإنما نعجب من ظاهره . ولو انقسمنا إلى باطنه لرأينا أصل الحسن وينبوعه ، وزرطنا الحسن الخارج وحقنناه في جنب الحسن الباطن . والدليل^(٢) على أن باطن الشيء أحسن من ظاهره : الحركة ، فإنها من باطن الشيء تبدأ ، وحيث الحركة فهناك الفعل الشريف ، وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال الحق ، فإن الناس يعجبون من أفعال الحلم والعلم والسخاء والعقل . ولولا القوى تُصَيِّرهم على صور هذه في النفس لكان تعجبهم وأنهم أشد . وقد ترى الرجل حليماً وقوراً أو عالماً كريماً فيعجبك حسنه وإن كان وجهه قبيحاً لأنك تنظر إلى صورته الباطنة فتعجب منها . فإن ألقيت بصرك على ظاهره دون باطنه لم يعجبك حينئذ ولم تره . والرجل الصالح إذا ألقى عن نفسه الأمور الدنية وزينها بالأعمال الرضية فاض النور الأول على نفسه من نوره فصارت حسنة بهية . فإذا رأت النفس حسنها وبهاءها علمت من أين ذلك الحسن ولم تحتج في معرفته إلى قياس ، كما لا يحتاج في معرفة الشمس إلى قياس . وحينئذ يحصل لها التذاد بذتها وعشق واستمتاع .

والنفس^(٣) مِغْبَرٌ بين الحسن والعقل^(٤) : مرة تُنَاطَفُ الأشياء الحسية حتى تصيرها كأنها عناية فينالها العقل ، ومرة تجسّم الأشياء العقلية فينالها الحسن .

(٢) ينظر ص ٦٠ س ١٥ وما يليه .

(٤) ص : والفعل .

(١) ص : نعتاد .

(٣) ينظر ص ٦٧ س ١٩ - ص ٦٨ س ١

وجوهر^(١) الأمور العقلية و «لَمْ هُوَ» و «ما هو» شيء واحد . وقد نجد ذلك في العلم الحسّي — كالـكسوف مثلاً فإنّا نقول : ما الكسوف ؟ فنصفه بصفة ما . ثم نقول : لَمْ الكسوف ؟ فنصفه بتلك الصفة بعينها . وإذا كان هذا في العالم ، فبالحرى أن يكون لازماً في الأمور العقلية . ولا أقول إن صورة العقل هي علة آتيها ، لكني أقول إن صورة العقل إذا بسطتها وأردت أن تفحص عنها «ما هي» وجدت في ذلك الفحص بعينه «لَمْ هي» أيضاً . فإن صفات الشيء إذا كانت مجتمعة معاً غير مفترقة ، لم يلزم أن يقال : لَمْ كانت تلك الصفات فيه ، لأن الشيء وتلك الصفات شيء واحد . فإذا كانت الصفات مفترقة وفي أعضاء شتى ، أمكن أن يقال : لم كانت هذه الصفة وتلك الصفة ، مثل اليد والرجل والعين والأذن . فأما العقل فكل صفاته كله ، وكذلك فعل الفاعل الأول التام . فإذا فعل فعلاً جعل «لَمْ كان» داخلًا في «ما هو» . فإذا عرف «ما هو» فقد عرف «لَمْ هُوَ» .

والفاعل التام هو الذي يفعل بأنّه فقط ، لا بصفة من الصفات . والفاعل الناقص لا يفعل بأنّه ، بل بصفة من الصفات ولا يكون فعله تاماً ؛ ولا يقدر أن يفعل فعلاً [١٥٨] وغايته معاً ؛ وإذا لم يفعله معاً كان أول فعله غير غايته . وإذا كان المفعول كذلك ثم عرفت «ما هو» لم يلزم أن تعرف «لَمْ هُوَ» .

وأما الفاعل الأول فتام وفوق التام . وفعله تام أيضاً . فبدؤه هو غايته . فبذلك كان السؤال بـ «لَمْ هُوَ» و «ما هو» في العقل معاً — كنت إذا علمت ما العقل فقد علمت «لَمْ هُوَ» ، وإذا علمت «لَمْ هُوَ» فقد علمت «ما هو» . غير أن «ما هو» أشد ملائمة للأمور العقلية من «لَمْ هُوَ» ، لأن «ما هو» يدل على علة بدء الشيء ، و «لَمْ هُوَ» يدل على علة تمام الشيء . والعلة المبتدئة في الأمور العقلية هي العلة التمامية بعينها^(٢) ؛ ولذلك صار الشيء العقلي إذا عُلِمَ «ما هو» فقد عُلِمَ «لَمْ هُوَ» .

ونقول^(٣) : إن الكواكب هي كالأداة المتوسطة بين الصانع والصنعة . ولا يشبه العقل

(١) ينظر ص ٦٩ س ١٢ وما يليه .

(٢) والعلة ... بعينها : مكررة في المخطوط .

(٣) من هنا يبدأ تلخيص المير السادس ، ص ٧٤ وما يليها .

الأول ولا الهوى في الأشياء ، ولا يشبه أيضاً التي يفعل بعضها في بعض ؛ وإنما تشبه كلمات العلم الكلمات المدنية التي تظلم أمر المدينة وتضع كل شيء في موضعه . والشئ وإن اختلفت فإنها كلها تدعو إلى شيء ، وهو السنة . والكلمات في العالم تسوق إلى الخير كالسنة في أهل المدينة ؛ وليست بعلة لشيء من الشرور ، ولا يصل منها إلى هذا العالم شيء من الأمور المذمومة ، كالسنة فإنها لا تفعل شروراً ولا تأمر بشيء مذموم ، وإنما تأتي الشرور والمذام من مخالفة السنة حيث لا يتمثل أهل المدينة أوامرها — كذلك شرور العالم من قبل القوالب الهولانية حيث لا تقبل صور الخيرات المنبعثة أو لا تقبلها على ما ينبغي ، فتحدث الشرور من هذين الصنفين كما يحدث في المدينة من مخالفة ما ينبغي .

السحر الصناعي كله كذبٌ وخطأ لا يصيب . وأما السحر الحق الذي لا يخطئ ولا يكذب — فهو^(١) سحر العالم بالحبّة والغلبة . وقد وجد في الأمور الطبيعية أشياء تجمع بين النفس ، والنفس كالأكار الذي يجمع بين الفروس المتباينة . ومما سحره ظاهر يُقرّ به للناس ويشاهدون أثره : الألحان ونغم الكلام ، وهيئات الأعضاء ، ولطافة الإشارات ، فإنها تجذب الناظر والمستمع . وهذا السحر للنفس البهيمية خاصة . فأما المعاني الغامضة العملية الشريفة فإنها سحرٌ للقوة الناطقة ، دون البهيمية . وإذا استعمل الإنسان نفسه وأحضر رويته لم يدع السحر والرقي أن تؤثر فيه .

ونقول : إن من عمل العمل^(٢) الدائر وهو يظن أنه باقٍ وانقاد له فهو مسحور . فإنه جهل الحق واتباع الباطل ، لأن الطبيعة سحرته بظواهر حُسنها فظن أنه خير وحق . وإنما سحرته الأشياء لأنها طلبها بشهوة بهيمية . وأما المرء الفاضل فنظره^(٣) مقصور على ذاته ، لا يلتقي على ما دونه .

النفس^(٤) الإنسانية [١٥٩] لها معرفة الخير ذاتي^(٥) جوهرى ، ولها معرفة الشر

(١) ص : وهو . (٢) ص : العامل . (٣) ص : نظره .

(٤) من هنا يبدأ تلخيص الميمر السابع ، ص ٨٤ وما يليها .

(٥) أى : أمر ذاتي ...

والترفة بينه وبين الخير لاتصالها بهذا الجسد ، فحصل لها شرف العالمين وحصول الكمالين .
وهي وإن كانت غريقة في بحر الهوى ومفلوكةً بسلطان الحس ومفلوكةً في سجن الطبيعة ،
فإن نور العقل واصل إليها دائم الفيض عليها ، ليس منقطعاً^(١) عنها ، ولا مستوراً منها
ولا محجوباً ، لكنها هي التي ربما احتجبت عنه بقميص الهوى . وأما اتصالها بالعالم
العقلي فجوهري لها ذاتي فيها ، لا ينفك عنها أبداً .

لو أن الباري تعالى لم يبدع الأشياء وكان وحده فقط ، لخفيت الأشياء ولم يظهر حُسْنُها
وبهاؤها . ولو أن تلك الآنية^(٢) الواحدة وقفت في ذاتها وأمسكت فعلها وأخفت جوهرها
لما كان شيء من سائر الآنيات : لا الباقية ، ولا المستحيلة الكائنة ؛ ولما كانت كثرة
الأشياء المبدعة من الواحد على ما هي عليه الآن ، ولما كانت العلل تخرج معلولاتها ، ولا
تسلك مسلك الكون والآنيات . وإذا لم تكن الأشياء الدائمة والأشياء الدائرة لم تكن علته
التي له حدّها الباري تعالى علةً حقاً ؛ ولو لم تكن عنه تعالى هذه الموجودات لكان حال النقص
والعجز والبخل . فإن كانت بالقوة كان ناقصاً ، وإن لم يكن قادراً عليها كان أيضاً ناقصاً .

ولما كان هذا لازماً لكل قوة شريفة ولطيفة كاملة : أن تفعل أفعالها وتؤثر
فيما تحتها قابلاً عنها منفرداً متأثراً — أوجب أن يفيض عن المبدأ الأول العقل الأول ، وعن
العقل الأول النفس الأولى ، وعنهما الطبيعة ، ثم النفوس الإنسانية وغير الإنسانية ، ليظهر
وُشْيُ هذا العالم ، وتبرز محاسنه ، وكل فضيلة فيه ، فلا يبقى في الإمكان شيء إلا ويوجد
الدائم منه والدائر . وليس شيء من الأشياء الشريفة أو الخسيسة بخارج من هذه القوة :
فإن البزور حين تقع في الأرض الموافقة تبتدئ في الكون فتشق من موضع صغير خاص ،
وتبرز زوائد طويلة وهابطة ، ولا تنزید حتى تصير منها شجرة عظيمة تولد المثل ،
فلو بقيت الأشياء كامنة في النفس أو في العقل أو في ذات الباري سبحانه لكان النقص
ولم يوجد التمام كالبرز قبل أن ينبت .

العالم^(٣) الحسى إشارة إلى العالم العقلي وإلى ما فيه من الجواهر العقلية والأفعال

(١) ص : منقطع ... مستور ... محجوب . (٢) ص : الأناة .

(٣) ينظر ص ٨٧ س ٨ وما يليه .

العجيبة والأشياء العقلية تلزم الأشياء الحسية . والبارى سبحانه يمسك الجميع .
والأشياء العقلية هي آيات خفية لأنها مُبدَعة من الآنية الأولى ، والأشياء الحسية هي
آيات دائرة لأنها رسوم الآيات الحقية ومثالها . وإنما قوامها ودوامها بالكون والتناسل .
والنفس الناطقة متاخمة^(١) للعالم العقلي والعالم الحسي . وهي^(٢) موضوعة^(٣) بينهما . ولما
كان من [١٦٠] الواجب أن تفيض النفس قوتها على العالم الحسي وأن تزينه ، لم تكف
أن زينَتْ ظاهره حتى غاصت في باطنه فأثرت فيه من القوى والكلمات الفاعلة ما تحير فيه
الفكر ويكل عن وصفه النطق ، وهي سارية في باطنه ، ومن هناك تظهر أفعالها ومحاسنها
ومن الباطن تظهر الألوان الأنيقة والأشكال العجيبة والهيئات الغريبة والأفعال البديعة
والحركة اللطيفة . وإذا هي تركت الباطن تدعى الظاهر بالفساد ، والجملة بالخراب .

الفضائل في النفس تغل غلياناً وتفور لتراكمها وتطلب الانبعاث والخروج ، فلذلك
أفاضت قواها على العالم الحسي فظهرت منه المعارف وأصناف النبات والحيوان ، حتى وصل
الأمر إلى الإنسان فظهر فيه ومنه البدائع العجيبة ، فكانت النفس بغليان فضائلها
كالحامل تتمخض للولادة : وكذلك كانت حال العقل حتى ظهرت منه النفس .

والعقل^(١) من ينبوع الأول ، و « الكلمة » شيء ، وأمر . و « الكلمة » في سائر
العالم هي التي بها يرتد كل أمر منه إلى ما هو أصلي له ، ويرهب مما هو أضر به
من أصناف النبات والجماد والحيوان . وهي التي بها تكن نفوسنا إلى ما عرفناه ،
وبها شئ بصحة الشيء . وهي العناية الإلهية السارية في جميع العالم . وهي
الناموس الأكبر والشريعة الإلهية . وهي نور الله سبحانه الذي به يصير كل شيء
إلى ما يخص به وفرصه له^(٢) .

(١) في النص كما أثبتناه : متلاحة (راجع ص ٨٧ س ١٦) - وهذه قراءة أخرى أوضح وردت
في هذا المخطوط . (٢) ص : وهو .

(٣) هذه الفقرة عن الكلمة Λόγος في غاية الأهمية إذ لا توجد في النص الأصلي لأثولوجيا (راجع
الميلير السابع) ، وتناظر ما ورد في الترجمة اللاتينية في الفصل العاشر منها . (٤) ص : هي :

العالم^(١) الحسى كله مثال وأنموذج للعالم العقلى . وإذا كان هذا العالم حياً ، فبالحرى أن يكون ذلك العالم أشدّ حياةً وأكثر فضيلة . والنفس تتمتع ما هى من الفساد والاستخالة . ولهذا صار الحيوان والنبات لا يمكن أن يفتدى به مادامت فيه حياة ، لأن النفس التى فيه تتمتع أن يحيله المفتدى إليه . فإذا فارقت النفس بالذبح وغيره قويت القوة المأذية عليه فأحاطته حينئذ إلى جوهر المفتدى . ولذلك من ابتلع حيواناً فإنه لا يفتدى به حتى يموت .

العقل^(٢) إما يتحرك فى مضمار الحق ولا يخرج عن مضماره . والعقل — مع أنه مبسوط — هو موثى غاية التوشية . ومع أنه ساكن ، هو متحرك دائماً الحركة وحركته عقلية روحانية ولو سكن لما فعل ، ولا يمكن ألا يفعل . وفعله إنما هو حركة العقول . وثبات آنيته إنما هو بحركته . وجوهر العقل حافظٌ لجميع الجواهر التى تحته ، وهيئته حافظةٌ لكل هيئةٍ دونه . العالم كله فى غاية النمام لا يمكن أن يزيد عليه أو ينقص منه ، لأن فاعله تامُّ القدرة تامُّ العلم تامُّ الجود . ومن كان حكيماً جواداً قادراً ، لا مانع له من إيجاد ما يوجد ، فليس ثمَّ جهلٌ يمنعه ؛ ولا إن عِلْمٍ فالعجز يمنعه ، ولا إن قدر فالبخل يمنعه . وإذا لم يكن مانع يعوقه فالعلم بكليته [١٦١] بحيث لا يستغنى عن تصوره زيادةً ولا نقصان .

وقد أبدعَ كلَّ غليظٍ بإزاء الحواس ، وكلَّ لطيفٍ بإزاء العقول ، والعقل فى جميع حالاته وليس فى العالمين شئٌ دونه ، ولا يخضع لشيءٍ إلا لمبدعه ؛ وكل الأشياء خاضعةٌ له لاستيلائه عليها وحفظه لها ؛ وهو أخضع الأشياء إبارئه لأنه أعرف الأشياء به ، ولا يرى غير مبدعه . ولا يراه بنوع إحاطةٍ ، بل بنوع معرفة بنفسه ومعرفة لحاجته إليه . ولما عقل نفسه عقل مبدعه من حيث هى لا من حيث هو . فلمعرفته بنفسه صار أخضع الخلاق لمبدعه . ومعرفته بنفسه أتمُّ وأفضل من كل معرفة ، فلذلك كان خضوعه لمبدعه ومعرفته به أتمُّ وأفضل من كل معرفة . فلذلك كان خضوعه — لمعرفته به — أتم وأكمل مما عدها . ولدوام إفاضة مبدعه عليه من جلاله ربوبيته يجب^(٣) الخضوع والإنعان الذى لو مال عنه لفسد العالمون^(٤) . فبمعرفة مبدعه يدوم خضوعه وبقاؤه وبقاء ما فى العالمين .

(١) ينظر فى الميمر الثامن ص ٩٣ وما يليه .

(٢) ينظر ص ٩٥ س ١٨ وما يليه .

(٣) ص : تحت .

(٤) ص : العالمين .

والمبدع الأول هو الفرد الأول المحض ، وما سواه فلا يعرئ من زوجية ومثنوية .
والأول خاصة مفرد بالوحدة الحق ، وليس هو واحد من جهة العدد ، لأن الواحد مبدأ
العدد وعلته ولا ينفك منه . والواحد العددي يتحد بالأشخاص على ضربين : (الأول)
أن لا يوجد الواحد فيه إلا مرة كالأرض والشمس ، و (الثاني) يوجد الواحد فيه مراراً
كثيرة مثل المعادن وأشخاص النبات والحيوان . وليس كونه واحداً من جهة تقسيم
وتضعيف كالنصف والثلث والضعف . والنفس تتضاعف أبداً بالاستعادة مما فوقها ، وتتجزأ
بالإفادة لما دونها . وكذلك العقل يتجزأ بالإحاطة بالمبهورات المودعة فيه ، ويتضاعف
بالتلقى عن مبدعه مرة بعد أخرى على الدوام . — فأما المبدع الأول فهو منزلة عن التجزئة
والتضعيف ولا يتضاعف علة أو صورة أو مثلاً^(١) . وهو الواحد الحق المبين لكل ما يقال
عليه إنه واحد .

ولا يُدرك — سبحانه ! — إلا بنفى ما تقع عليه الإشارة وسلب ما سلب عنه
الإشارة . ومن توهم أنه ليس بأثنين أو ليس بثلاثة أو غيرها فقد جهل بآرئه لأنه يشير
بوجهه إلى مشاريعه الواحد .

قال الحكميم^(٢) : كيف صار الواحد الحق المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الأنواع
تنبعث منه كثرة من غير أن يخرج عن وحدانيته ولا أن يتكثر ، بل اشتدت وحدانيته
عند إبداعه الكثرة ؟

وقبل أن نطلق هذه المسئلة نبتدى ونتضرع إلى الله سبحانه ونسأله العون والتوفيق
على إيضاح ذلك بقدر استطاعتنا . وليس ما نسأله [١٦٢] ونتضرع إليه بالقول فقط ،
ولا نرفع أيدينا الدائرة إليه — لكننا نبتهل إليه ونتضرع بخضوع عقولنا ونبسط أنفسنا
له ونتضرع إليه أشد تضرع^(٣) ، ونطلب طلباً متواتراً دائماً ولا نمل . فإذا فعلنا ذلك
مخلصين أنار عقولنا بنوره الساطع ونفى عنا الجهل الذي يغلب على سؤسنا ، وقوانا على
ما سألناه من المعونة على ذلك .

(١) ص : مثال .

(٢) يناظر ص ١١٣ من ١٩ - ص ١١٤ من ٦ .

(٣) ص : تضرعا .

فنقول : إذا أردت أن تعلم ذلك فارجع إلى ذاتك ، وألقي بصرك على عقلك وخذته^(١) ، والنفس وانظر وخذتها ، ثم تأمل الصادرات عنها من القوى الكثيرة والأعضاء المختلفة والأفعال المتقنة . وهي واحدة وتصدر عنها هذه الكثرات من غير أن يوجب ذلك في ذاته كثرة . ثم انظر الصناعات وما في كل واحدٍ منهم من صورة صناعية فإن الطب مثلاً صورة في النفس متوحدة ، ثم تظهر عنها أفعال متقنة مختلفة كثيرة ، ولا يخرجها ذلك عن وحدة ذاتها . وانظر الكتابة من نفس الكاتب صورة واحدة فإذا أبرزها تفننت آلاته ومواده والصور الصادرة عنه واحتاج إلى الزمان والتقدم والتأخر ، والصناعة مع ذلك واحدة لا كثرة فيها .

فالبارى تعالى قدوة القدوات ، والكل أصنامٌ متشبهون به متحركون نحوه ، كما قال الشاعر^(٢) : « المعشوق واحد وهو كثير » — يعني أن مَنْ رآه أحبه فصار لذلك كثيراً مع أنه واحد . وانظر كلمة الناموس في المدينة : هي واحدة ، والحركة عنها وإليها كثيرة متقنة .

الفصل الثالث والعشرون

في أثولوجيا

إذا أردت أن تدرك العقل والعالم الروحاني ، فتأمل نفسك وما فيها من الأدناس والأوساخ وآثار النفس البهيمية ، فارحُصْ ذلك عنها بطول الفكر وكثرة الاستغفار وتقليل المأكل والمشرب . ثم تأمّل صورة بعض الكواكب النيرة ، وليكن المشتري ، فأطلن للتحديق إليه وانظر لألأاه وسناه ، ثم ترقّ إلى ماوراءه وتدرّج — تَلَقّ في كل مرتبة أنواعاً من البهاء والحسن يشوقك إلى ما فوقها ، وتدلُّك عليه وتثير نفسك وتقوّى بصيرتك حتى تنظر إليه وتتحد به وتسرى جلتك في جلته : فإن الأمور التي ليست بأجرام لا تمنع عن أن يسرى الكل في الكل ويتحد الكل في الكل .

تأمل حال الإبصار وسائر الحواس فإنها تنال محسوساتها مجرّدة عن موادها وتكثيف بها وتنصيع بصيفها فيصير البصر متلوّناً باللون الذي يدركه . وكذلك سائرهما: يصير متكثفاً بمحسوسه ثم يتناولها الخيال فيدركها مع غيبوبة موضوعاتها ، ثم يأخذها العقل أخذاً كلياً ، ويخرج حينئذ من باب الكون والفساد والتغيّر والزمان ويتصور من الأمور الأبدية . ثم إن للقوة العقلية قوة تنال بها الصور [١٦٣] العقلية التي هي كذلك بالطبع التي لم تتدنّس قط بالهيمولي . ولا بدّ أن يكون بين المُدْرِك والمُدْرَك نسبة ، وأن يكون المُدْرَك هو المُدْرَك بالقوة . انظر البصر فإنه الألوان بالقوة ، وبينه وبينها نسبة الشفيف . وكذلك حكم كل حاسة مع محسوسها . ولذلك لا نسمع بالعين ، ولا نبصر بالأذن ، إذ ليس أحدهما هو الآخر بالقوة .

وكذلك النفس النقية الصافية المطهرة من دنس الشهوة لها بذلك العالم مناسبة . فأما النفس المنغمسة في عالم الحس فلا علاقة بينها وبين العالم العقلي . فإذا هي تطهرت وأنارت أمكنها حينئذ بهذا الشبه أن ترتقي إلى العالم العقلي ، وتكون لها تلك الطهارة بمنزلة الجناح

تطير به إلى حضرة القدس وعين الحياة ، وتصل إلى الجزيرة^(١) التي وراء البحر المحيط التي فيها قومٌ لا يموتون ولا يعرفون الأحزان ولا تبلى ثيابهم ولا يتحسرون ولا ينافسون ، وليس بينهم سوى الصفاء والنقاء ودوام السرور والغبطة والنعمة .

ولما كانت أبدان الحيوان آلاتٍ لنفوسها اختلفت الأبدان في الكم والكيف والجوهر وآلات كل حيوان بحسب حاجته لأن كل نفس مصبوعة بصبغ واحد ومهيأة بهيئة واحدة لاتتمدداها ، ولها بدنٌ بحسبها . وأما النفس الإنسانية فإنها فطرت صالحة لكل صناعة وفي قدرتها أن تستعمل كل آلة ، فلذلك جعلت ساذجة من كل هيئة لتكون قابلة لكل هيئة . وأعطيت^(٢) آلات ساذجة أيضاً لتصلح أن تستعمل في كل صناعة . فإن الهواء النير لما أريد منه أن يقبل جميع الألوان جميل خالياً من كل لون ؛ وكذلك الرطوبة الجليدية لما أريد منها أن ترسم جميع الأصباغ جعلت ساذجة من جميع الأصباغ . وكذلك حاسة الذوق والشم واللمس والسمع : ألا ترى أن اللسان إذا حصلت فيه كيفية ما من مرارة أو حلالة لم يدرك ما سوى ذلك من الطعوم وربما ذاق العسل مراراً ؟

والنفس الإنسانية تدرك العالم الحسى وتتصرف فيه وتبرز منه بالصنائع المختلفة ما لا يسع الطبيعة أن تقوم به وتبرزه . ثم إنها تدرك العالم العقلى وتتصرف فيه أنواعاً أخرى من التضاد ، ولها أفعالٌ جسمانية كثيرة وأفعالٌ روحانية كثيرة : تجتمع الروحانية في ثلاثة أصناف : الصنف الأول تأليف الكلام من الحروف والدلالة بها على أصناف الموجودات والمتوهمات المبسوطات والمركبات ، ثم رقمها بالكتابة المخلدة التي يستدل بها البعيد في المكان والزمان . والثاني : تأليف المقدمات والحدود واستنتاج النتيجة . والثالث : وضع الناموس والسُنن واختيار [١٦٤] الأصلح وتمييز أصناف الخيرات من أصناف الشرور ، والدلالة على كيفية فعل هذه وتجنب هذه . وللنفس الإنسانية قدرة على أن تأخذ صور الكائنات مجردة من هيولاتها وتبرزها منها وتنصبغ بها فتصير روحانية أبدية بعد أن كانت جسمانية دائرة . ولها أيضاً قوة على إدراك الأمور العقلية التي هي في طبيعتها كذلك ، وأن تدرك

(١) هذه الجزيرة إشارة إلى أسطورة الأطلنطيد التي عرضها أفلاطون في مستهل « طيماوس » .

فصل القول فيها في محاوره « أفريطياس » (« طيماوس » ص ٢٥ وما يليها) .

(٢) ص : أعطى .

المبدأ الأول . وهذا دليل واضح وبرهان لأصح من أن النفس ليست ^(١) مجرم ولا صورة
جسمانية مثل أنفـس الحيوان والنبات . ونحن قد قلنا مراراً كثيرة إنه لا بد أن يكون بين
المدرِّك والمُدْرَك نسبةً ومـشابهةً ، كما بين كل حاسةٍ ومحسوسها ، وكما بين كل نفس من
نفوس الحيوان وما ^(٢) أعدت له من فعلها : فالأسد يفترس ويأكل اللحم العبيط ^(٣) ،
والغنم تأكل الحشيش ، والحمام يأكل الحب — وكذلك كل حيوان له أسلوبٌ خاصٌ
بحسب صورته الخاصة . والنفس الإنسانية — كيف يمكنها أن تدرك الأزليات والأمور
الروحانية المجردة عن الجسمانية لو لم تكن هي كذلك في سوسها ؟ ! ولو كانت منغمسةً في
المادة كباقي نفوس الحيوان لكانت إما لا تدرك شيئاً أصلاً ، وإما أن تكون جميع
الحيوانات تدرك ما يدرك الإنسان . وكلا القولين شنعٌ ومُحالٌ . فإذن للنفس الإنسانية
خاصية ليست ^(٤) لشيء من نفوس الحيوان ، كما للعين خاصّةٌ في إدراك المبهترات ليست
لشيء من الأعضاء . وإذا كانت النفس لا تحتاج في فعلها الخاص ^(٥) بها إلى آلة جسمانية
فليست ^(٤) بجسم .

والنفس ليست ^(٥) بجسم ولا تأليف ولا عَرَضٍ ، فإن ذلك كله لا يصح أن يدرك
الأزليات ولا أن يصبغ بصبغ العقليات ولا أن يدرك خالق الأرض والسموات . وإن
كانت النفس عرضاً أو تأليفاً فهي أخسُّ من أخسِّ الجواهر . وإذا كانت الجواهر الجرمية
ليس لها قوة الإدراك ، فبالحرى أن يكون ذلك للأعراض التي هي أضعف وجوداً من
سائر الموجودات . وإذا لم تكن عَرَضاً ولا جسمًا ولا مركبةً ^(٦) من أجسام ، لم يتطرق
إليها البلى والدثور .

ونقول رادّين على من يقول إن النفس جرم أو مؤلّقة من أجرام : إنها لو كانت
كذلك لم يمكنها أن تنال معلوماً أصلاً ، وخاصة الجواهر العقلية ، إذ لا مناسبة بين العقليات
وبين الأجرام . ولو كانت جرماً لما أمكنها أن تعلم نفسها ، فإن الجرم لا يرجع إلى ذاته

(٢) ص : ما .

(١) ص : ليس .

(٣) ص : العبيط . — والذبيحة تنحر وهي سمينة فتية من غير علة ؛ ودم عبيط : خالص

(٤) ص : ليس .

طرى ؛ ولحم عبيط : حى طرى .

(٦) ص : مركب — ويصح أيضاً .

(٥) ص : به .

ولا يدرك ذاته ؛ ولما أمكنها أن تعلم المبدأ الأول ولا أن تدرك من الجسم ما ليس بجسم ، أعنى الإنسان الكلى والحيوان الكلى . وهذه الكليات والمدركات العقلية لا تنقسم . وكل ما يحل الجسم فإنه ينقسم ، إذ كل جسم منقسم ، على ما تبين . [١٦٥] فلو كانت النفس جرماً وهى تدرك ما انقسم ، لزم أن ينقسم ما لا ينقسم ، وكلاهما محال . والنفس بجماتها تدرك الأمور العقلية بجماتها وتنصبغ بها . فإن علمت جرماً : فكيف تداخل الأجرام ؟ وإن علمت ^(١) جوهراً مجرداً ^(٢) فكيف تسمى عين الجسم فى الجسم المتحرك ذى الجهات والأبعاد ؟ وكيف يتحيز ما لا يتحيز فى متحرك ؟ وإن علمت بمض أجزائها ، كانت الأجزاء الباقية جاهلة ووجودها عبثاً . ولو كانت النفس جرماً لم يكن البدن كله حسيّاً لأن الجرم لا يداخل الجرم إذ كل واحدٍ منهما فى حيز خاص . وما سبب إدراك النفس للعلم بالحجر ^(٣) وكلاهما جرم ؟ فإن كان ذلك للطاقتها فالنار أطف منها . وينبى أن يكون الحجر أقل علماً ولا تكون عديمة العلم .

وقول : إن من أراد أن يحسّ نوعاً من الحسوسات بأن يبصر أو يسمع أو غير ذلك إحساساً مستقصى فرغ قوته إلى تلك الناحية وأعرض عن سائر حواسه ورفضها ، ثم صوب جمته إلى تلك الجهة ، فحينئذ يشكّ أن يدرك إدراكاً صواباً . ومن أراد التفكير والروية فـ ، أمر ما من علم الحس فإنه يعرض عن الحواس جملةً ويهجرها رأساً حتى إنه ربما مرّ عدوه أو صديقه ولم يشعر به ، وربما حضرته أصوات هائلة ولا يسمعه ، ويخاطب فلا يعى خطاباً ولا يجيب جواباً لأنه غائبٌ عن حواسه وداخلٌ ^(٤) فى ذاته . ولا يزال كذلك حتى يقضى نظره بما كان تروى فيه . فحينئذ يحضر ويبعد حواسه إلى استعماله . فإذ كان من أراد أن يدرك النفس والعقل والآنية الأولى ، فينبى أن ينكش إلى ذاته ويهجر عالم الحس ويغيب عنه بقدر إمكانه ويرفض الحواس ويستعمل القوى الباطنة ، فحينئذ يُشعر من داخل إبصاراً حقيقياً بنظر قوى نور مضى ، ويمتد نظره الباطن أضعاف ما كان يتمد بصره الظاهر ويرى السموات والأرض وما فيها ، ويشاهد حركات أهلها وحسن ثيائهم ولباقة حركاتهم وتناسبها

(١) ص : فإن .

(٢) ص : مجردة .

(٣) ص : الحجر .

(٤) ص : دخل - ويصح أيضاً .

هو ترادفها ؛ ثم يسمع نفائهم العالية النقية الصافية المُتَجَبِّة المُطَرِّبة التي لا يملُ سَامِعُها ، بل كلما سمعها ازداد إليها شهوة وبها طرباً ومنها مجبى ، ويَلم حينئذ أن النفات الحسية إنما هي أصنامٌ ورسومٌ لتلك النفات . وكذلك جميع ما يدركه هناك يجد في عالم الحس أصناماً^(١) له ، وتلك هي الحقائق . وكذا إذا أدرك تلك الآليات الشريفة العالية وارتقى منها إلى البدء الأول الذي جميع الآليات منبجسة من ينبوع جوده — هان عليه هذا العالم الحسى للموت الممجون بطين الخيال المخمر بأصناف الشرور ، السريع الاستحالة والزوال .

قال أفلاطون : العقل دائرة لنقطة محيطة بما فيها من الزوايا والأضلاع ، ودائرة لنقطة غير متجزئة . فهو نقطة بمعنى أن الكل أنشئ منه وبه [١٦٦] وهو دائرة بمعنى أنه يحيط بجميع ما كان مبرزاً فيه .

الطبيعة لا تصنع صفات الأشياء كلها معاً . فلذلك صارت الأشياء الطبيعية تقبل الزيادة والنقصان . وأما الأمور في العالم العقلي فلا تقبل الزيادة والنقصان لأن مبدعها تام كامل وفوق التمام ولذلك أبدع ذاتها وصفاتها معاً في دفعة واحدة ، فلذلك صار « ما هو » و « لم هو » واحداً بعينه ، لأن الأشياء لم تُبدع بروية ولا فكرة ، ولذلك صار عالم العقل لا يقبل الزيادة والنقصان . وأما عالم الحس فهو يقبل ذلك ، ومبتدؤه غيرُ نهايته ، فلذلك صار « ما هو » مخالفاً فيه « لم هو » ، لأن مبدأ كونه قبل تمامه ويوجد شيئاً بعد شيء .

من أراد أن يصف الإنسان فإنما يصف صورة الإنسان . وكلٌّ مَنْ أراد أن يحد الأمور بحدود حقيقية فلا بدُّ له من التصريح بالصورة . وإن أخلَّ بها واقتصَرَ على المادة أو على الفاعل والغاية لم يكن يعمل شيئاً ولا يفهم شيئاً . وإن هو اقتصَرَ على الصورة وحدها كفاء ، ولا سيما إن كانت الصورة هي الغاية وهي الفاعل .

البرز والحبوب وزروع الحبوب — في كل شخص منها كلمة . وإنما قلنا إن لها أنفساً وكلمات فواعل لما يظهر من اختلاف أفاعيلها . وليس بمجبٍ أن تكون لهذه كلها كلماتٌ فعالةٌ ، لأن الكلمات الفواعل إنما هي أفعال النفس . فإن كانت النفس فيها الكلمات الفعالة ، فهذه الكلمات تفعل الهيئات والنطق وسائر الأنفس الطبيعية .

العوالم العقلية لها غذاء خاص به^(١) بقاء ذواتها، لو انقطع عنها بادت. وذلك الغذاء هو علمها بالبدأ الأول وبذواتها. وكل مفتذر فإنه يحتاج إلى أن ينفذ منه شيء ويتنفس بخروجه عنه. وتنفس هذه العوالم العقلية هو وجود ما يوجد عنها. وكل واحد منها يوجد عنه بقدر غايته أو بقدر علمه بمبدعه: فيوجد عن العقل الأول النفس الأولى، وعن النفس الطبيعة والأجرام السماوية المتحركة دَوْرًا، فتكون حركاتها هي^(٢) حياتها، وتفيض على هذا العالم قواها، ولكل واحد من الاسطوانات حركة وطبيعة تخصها بها قوامه. فحياة النار الحرارة واليبس، وبذلك بقاء ذاتها؛ وفعلها الإحراق والتسخين والإنضاج وسائر ما يتبع ذلك. فتكون هذه الأفعال لها بمنزلة النتيجة الكائنة عن ذواتها وعن صورتها التي تحفظ ذاتها. وكذلك سائر العناصر: لكل واحد هذه النسبة، وله صورة هي ذاته، وحركة تحفظ ذاته، وفعل في غيره هو نتيجة ذاته. وعلى هذا الحال المركبات من المعادن والنبات والحيوان: فكل واحد منها يأخذ ويعطي: يلتصق مما فوقه، وينتج لما تحته. فكل واحد من الموجودات له حركتان: حركة يقبل بها، وحركة يؤدي بها.

والعلة الأولى بريئة عن جميع أصناف الحركة؛ والعقل الأول ساكن لأنه [٢٦٧]
يتلقى الفيض من العلة الأولى. وإنما له حركة عند ما تنبعث منه النفس. وللنفس حركتان: للقبول، والتأدية. وكذلك للطبيعة. وهذه كلها حركات روحانية بسيطة عالية^(٣) عن الزمان وإنما هي مع الزمان. وأما العلة الأولى فعالية عن الدهر والزمان جميعاً. فإذا وصلت مراتب الوجود إلى الأجرام السماوية، < و > هي الأشرف والأكمل، وكانت حركاتها مباينة ولم يكن لها من أصناف الحركة غيرها، وكانت أشبه شيء بالحركة العقلية للدواهي واتصالها وعدم التفاوت فيها — لم تكن في زمان، لكن معه. ثم بعدها العناصر؛ ولكل واحد منها حركة بسيطة تحفظ بها ذاتها وجوهرها، هي حركة مستقيمة بسيطة متناهية بقدر ما يصل بها إلى مكانها الخاص المحافظ لجواهرها؛ وهي داخلة تحت الزمان. ثم حركات المركبات مركبات أيضاً، وهي حركات الكون والفساد والنمو والاضمحلال

(١) ص ، بها . (٢) ص : هو .

(٣) ص : عالية — فهل صوابها : عارية ؟

وأصناف الاستحالة والنقلة في المكان. ويختص الإنسان والحيوان بحركة الإرادة والاختيار .
والنبات — ذوات النفوس — قابلٌ التغذية والنموّ وأصناف الكون ، وتؤدي النتيجةُ
النتيجة ، وتوليد المثل . والإنسان بما هو حيوان ونامٍ هو كذلك ، وبما هو إنسان يقبل العلوم
والمعارف . فإذا تجوهرت ذاته بها كانت له أيضاً ولادة عقلية روحانية غير ولادته الطبيعية ،
وهي ^(١) إفاضة علومه ومعارفه على المتعلمين والتلاميذ . فإن قويت هذه الولادة فيه ونحضت
نحضا شديداً — جبرهم على التعلم وأخذهم في طريق السعادة طوعاً أو كرهاً مثل الإنسان
السَّبق : إذا كثرت فيه مادة السَّبق وتحركت للخروج فإنه يطلب محالاً الحُرث طلباً
حقيقاً . فإن أعوزه ذلك طوعاً ، فربما طلبه طلباً قسراً حتى يستفرغ تلك المادة . وهذه حال
العلماء والحكماء . والأنبياء أيضاً على طبقات . فأعلام طبقة : الذي يطلب صلاح العالم
الإنساني بأسره طوعاً ممن أطاع ، وكرهاً ممن عصا . ودون ذلك مَنْ يلتمس إصلاح
أمةٍ بعينها أو أهل بيته أو قوم مخصوصين ، وكان ذلك حال الحكماء في آثارهم : نثر
الفضيلة وبثها في العالم . وهم أيضاً على طبقات كثيرة أكثر من طبقات الأنبياء . لأنهم أكثر
منهم عدداً وأقلّ شرفاً ، وهم مختلطون بالهيولى أكثر وأكثر : منهم الصنائع في الصنائع
الدنية ، فإن كل واحدٍ منهم يشاق إلى التلذذة من الوجهين جميعاً : فيشتاق أن يتلذذ لغيره
ليكمل به ، وأن يتلذذ إليه غيره ليكمّله . والأستاذ أبٌ روحانى ، والتلميذ ولدٌ روحانى .
والروحانى أصحُّ وأصدق من الطبيعى الجسمانى : فإن الولادة العقلية أفضلُ وأكمل من
الولادة الطبيعية البهيمية . فالتلذذة والولادتان موجودتان في جميع (١٦٨) طبقات العالم
الأدنى ، كلٌّ مثنى بحسبه : الجسمانى بحسبه ، والعقلى بحسبه ، والنفسانى بحسبه ، والأجرام
الساوية بحسبها ، والأجرام الدائرة بحسبها — حتى تنتهى التلذذة إلى الواحد الأحد الفرد
الصمد ، الذى لم يلد ولم يولد ، الذى هو قُدوة القدوات وإمام جميع الموجودات .
إن ^(٢) البابليين ^(٣) وحكماء أهل مصر كانوا قد رأوا باطلف أذهانهم ^(٤) هذا العالم العقلى

(١) ينظر ص ١٥٩ س ١٦ وما يليه ؛ ويتفق خصوصاً مع الرواية المترجمة إلى اللاتينية .

(٣) ص : البابليين .

(٤) هذه الرواية أصح من تلك الواردة في نص أثولوجيا : أوهامهم (راجع ص ١٥٩ س ١٦) .

والصور التي فيه ، وعرفوه معرفة صحيحة : إما بعلم مكنسب ، وإما بفريزة علم طبيعي خُصّوا به كما خُصَّ أهل بابل بهذا وغيره . والدليل على حقيقة ذلك أنهم إذا أرادوا أن يصنّوا شيئاً يتنوّه بحكمة عالية فلم يكونوا يرسمونه في كتاب ولا يصفونه بالنطق بقضايا ومقدّمات ، لكنهم كانوا ينقشونه في حجارة أو في بعض الأصنام ويفهمونه للناس علماً . وكذا كانوا في جميع العلوم والصنائع : فيقيمون لكل شيء صنماً بصنعة محكمة متقنة ، وكانوا يمثلون لتلك الأصنام أصناماً^(١) أخرى دونها في النقاوة والحسن ليعلموا^(٢) أن هذه الأصنام الخسيسة إنما هي أصنامٌ لتلك الأصنام العقلية الشريفة . فما أحسن ما علموه ، وما أصوب ما فعلوه ! ولو أن إنساناً أطال الفكرة والروية في العمل التي من أجلها فعلوا ذلك ، وكيف نالوا تلك العمل — لعجب منهم ومدّحهم وصوّب رأيهم . فإن كانوا أهلاً للدح لأنهم مثلوا الأشياء العقلية وأخبرونا بالعلل التي بها نالوا الأمور العقلية ، ثم مثلوها بالأجرام الغليظة ، وأقاموا الأصنام أعلاماً عليها تنطق وتفهم ما هي وأصنام أي شيء هي — فبالحرى أن نعجب^(٣) من الحكمة الأولى المبدعة للجواهر كلها بغاية الإتيان من غير روية ولا إعمال فكر .

ونقول : إنه لا ينبغي أن يتوهم متوهمٌ على^(٤) الباري سبحانه أن يكون أبدع ما أبدع وخلق ما خلق بروية ، فإن ذلك^(٥) مُحالٌ وغير ممكنٍ وغير ملائم للجوهر التام الشريف الفاضل . ولا يمكن أن يقال إن الله تعالى روى في الأشياء كيف يبدعها ، ثم أبدعها ، لأن الأشياء التي يروى فيها لا تخلو أن تكون خارجة عنه أو داخله فيه . فإن كانت خارجة عنه ، فقد كانت موجودة قبل أن يبدعها ؛ وإن كانت داخله فيه فإما أن تكون غيره ، وإما أن تكون هو بعينه . فإن كانت هي هو بعينه لم يحتج في خلق الأشياء إلى روية ، لأنه هو الأشياء بأنه علة لها . وإن كانت غيره ، احتاجت إلى مركب غير مبسوط — وهذا محال .

وكيف يروى في الأشياء ثم يبدعها ، وهو الذي أبدع الروية ؟ ! وكيف يستعين في

(١) ص : أصنام .

(٢) ص : تعجب .

(٣) ص : على أن الباري .

(٤) يناظر ص ١٦٢ س ٤ وما يليه .

(٥) ص : ليعلمون .

إبداع ما أبدعه ! وكلُّ صانع إذا أراد أن يعمل شيئاً مثله أولاً في نفسه ، وألقى بصره على بعض الأشياء الخارجة ، ثم يصنعه بالأيدي والآلات . وأما المُبدِع — تعالى ! — فلا يصحّ عليه ذلك لأنه قبل [١٦٩] كل قبل ، وليس شيء معه ولا سابق عليه . وهو الذى أوجدَ مثال كل شيء وكلّ شيء . ولا يحتاج في إبداعه إلى الآلات . فكذاك ليس بينه وبين شيء من مبدعاته شيء يستعين به أو يروى فيه ، لكنه أبداع الأشياء بأنّه فقط .

وأول^(١) مُبدعاته صورة استنارت منه وظهرت قبل الأشياء كلها وكادت تشبه به لشدة قوتها وسطوع نورها وعظيم انبساطها . ثم أبداع سائر الأشياء بتوسط الآنية والصورة ، أعنى العقل والنفس ، وهى^(٢) قائمة بإرادته في إبداع سائر الأشياء . وهذه الصورة هى العالم الأعلى أعنى العقول والنفوس . ثم صدر من العالم الأعلى العالم الأدنى وما فيه من الأمور الحسية . وكل ما فى هذا العالم فهو فى ذلك العالم إلا أنه هناك نقيّ محضٌ غير مختلط بشيء غريب وأما هذا العالم فكدرٌ غير نقيّ ، ولذلك يتفرق فى صور كثيرة . فالهوى تصوّرت أولاً بصورة كلية ، ثم قُبِلَت صورة الاسطقات ، ثم قبلت عن تلك الصُور صوراً^(٣) أخرى . ولم تزل تقبل صوراً بعد صُورٍ حتى تنتهى إلى آخر الكون . فلذلك لا يقدر أن يرى الهوى لأنها قد لُبِسَت صوراً كثيرة ؛ وهى خفية تحتها لا ينالها شيء من الحواس على^(٤) انفرادها لكن مستورة بصورة كثيرة جوهرية وعرضية . وإنما ينالها العقل المرتاض ، إذ له قدرة على أن يتغلغل تحت تلك الصُور وينزعها عنها ويجردّها منها — حينئذ ينالها مفردة مجردة عن كل لباس ، ثم يتأمّل قُصصها واحداً واحداً ويتأمّل مرتبة كل قِصصٍ منه ، ويتحقق مراتب هذه الصور ، وما هو منها أول ، وما هو ثانٍ وثالث ورابع إلى الأخير منها ؛ ثم

(١) ينظر ص ١٦٣ ح ٨ وما يليه .

(٢) أى النفس .

(٣) ص : صور .

(٤) من هنا حتى آخر الفصل لم يرد فى نص « أنولوجيا » — راجع ص ١٦٤ ح ٢ .

يتأمل الأعراض ويرأها ويُقدِّم بعضها على بعض ؛ وأى شيء منها تابع للصورة ، وأى شيء منها تابع للهوى ، وأى عرض يتبع عرضاً آخر . ويتأمل الأعراض التابعة للصور : أى عرض منها تابع لأى صورة . فإذا تحقق ذلك كله كيف هو — عِلْمُ العلل والمعلولات على غاية الإتيان والإحكام ، وعَرَفَ جميع قاطوغورياس^(١) معرفة منطقية وأعلى من المنطقية ، أعنى معرفة طبيعية ومعرفة إلهية .

(١) ص : قاطوغورياس - ويظهر أن المثل على النسخ فارسي فنطاق التاف غنياً شأن الفرس .
- وقاطوغورياس = Κατηγορίαι = المقولات . ومن هذا يظهر بوضوح أن هذه الفقرة بعد قوله « ... شيء من الحواس » هي من وضع عبد اللطيف بن يوسف البغدادى ، لأنه لا محل لهذا الكلام في هذا الموضع .

الفصل الرابع والعشرون

في بقية الكلام في أثولوجيا

قال أفلاطون في أول كتاب « طيماوس »^(١) :

إن الأمور المتدرج إلى علمها على غير نَسَقٍ أو قَصْدٍ أو اعتماد طبيعي مما في نظائر عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل وعالم الربوبية إنما كان من تحسين الفاظ وترتيب أسماء فقط . وقال : إننا لو لم نستدل على وجود العوالم العالية الروحانية وبساطتها وحليتها مع اتحادها ، وبساطتها وذواتها إلا من عالم الكيان مع اشتتال على الأضداد وكثرة التغير والتقلب — لكان ذلك [١٧٠] استدلالاً وثيقاً وتدرجاً مناسباً . فإننا نجد عالم الكيان — مع كثرة التضاد فيه — لا يخلو من حُسْنِ النظام وفضيلة النظر والترتيب . وهو لازمٌ لذلك ، وجميع أجزائه ؛ وإنما تختلف بالأقل والأكثر . وكلما كان حسن النظام والتنظير فيه أكثر ، كان أودم بقاءً وأفضل كالأقرب إلى طبيعة التمام . فإذا ترقينا إلى عالم الأفلاك ، وهو آخر حدود الطبيعة ، وجدنا حسن النظام مُضَاعَفًا وانتفت عنه الضدية وكان في حركته ساكنًا ، وفي اختلاف أوضاعه ثابتًا . فبالأحرى أن تكون العوالم الروحانية بريئة من الأضداد ، بعيدة من التغير والفساد ، متصفة بالبساطة ، مملوءة حسنًا وبهاء — فإن أصل الشرور والقُبْح والنقائص إنما يجيء من جهة الأضداد . وكلما بُعد الشيء من الضدية بُعد عن النقائص وكان أودم بقاءً وأتم فضيلة . فما كان بريئًا عن الضد من كل وجه كان هو الكمال والتمام بالحقيقة وبري من كل نقیصة . ولولا اتفاق عجيب بين الأضداد في عالم الكون ما وجد كائنٌ . وما كان الاتفاق فيه أقوى وأكثر ، كان أوثق تركيبًا وأودم بقاءً وأكثر حُسْنًا وبهاءً وأقرب إلى طبيعة الوحدة والفضيلة .

فما كان هو سبب هذا الاتفاق والإيجاد وطول البقاء ، فإنه ينبوع هذه الفضائل ومبدعها وأحقُّ بها من جميع ما عداه . فينبغي أن نقول فيه إنه البقاء والأزل والفضيلة التامة على

(١) راجع محاوره « طيماوس » لأفلاطون ص ٣٠ وما يليها (ج ٢ ص ٤٤٥ من مجموع مؤلفات أفلاطون ، ترجمة ليون روبان في مجموعة La Pléiade . باريس س ١٩٤٢) .

الأبد . وأنت تجد الأفلاك ما كان منها قريباً إلى عالم الكون — كثير الحركات المختلفة . وكلما ارتفعت الأفلاك انبسطت حركاتها وتوحدت حتى تصل إلى الفلك الأعلى المحيط في الحركة اليومية^(١) النهاية في السرعة والبساطة والاتحاد وحسن النظام فلم ير ذلك في عالم النفس . وكـم ترى عالم العقل أشدَّ كمالاً وأفضل نظاماً وأكمل اتحاداً وأشدَّ سكوناً ! وكـم ترى ذلك في عالم الربوبية ومفيض الخيرات أجمع وينبوع الوجودات ! وهذه المقابلة المضاعفة تمكنتنا^(٢) أن نرتقى إلى عالم الربوبية عليه ؛ وبدون ذلك فإنما هو كلامٌ فقط .

وإذ كانت حركة الاستدارة هي أبسط ما في عالم الطبيعة ، من قبَل أنه لا ضدَّ لها ولا مُعاند — فكيف ينبغي أن نقول في عالم النفس وفي عالم الربوبية ! فإننا لا نجد في عالم الأجسام أبسط مما حركته حركة استدارية ولا أشدَّ اتحاداً ، وكان شأن الطبيعة أن توجد ويظهر أفعالها بكل ما يمكن . فعالم النفس أبسط وأبعد من الزمان ومطابقٌ للدهر ولا يمكن أن يكون بهذه الصفة إلا أن يكون صورة مجردة غير هيولانية من قبَل دوام رجوعه إلى ذاته . وأما دوامه فن أجل مطابقته للدهر ، فإن [١٧١] الدهر عِدَّةُ الأزمنة ، والزمان عِدَّةُ الحركات .

ومن عالم العقل أخذت النفسُ الفكرة والتمييز ، ومن عالمها أخذت الحركة والبقاء والدوام ، ومن عالم الطبيعة أخذت الفناء والخلاف في أجزائها . وفي سُوس العالم اتصالُ أجزائه بعضها ببعض ، وأن كل متوسط يقبل الفيض والقوة مما فوقه ويؤديه إلى ما دونه .

ومبدأ الفيض من عالم الربوبية . وانهاءه ووقوفه عند الطبيعة الإنسانية . ولما لم يبق هناك مسلك ، عاد العقل الإنسانى مترقياً من عالم الكيان إلى عالم الملكوت والبقاء على هذه المدارج الطبيعية والمراقي الوثيقة الربانية إلى أن يصل إلى المبدأ الذي عنده انتهاء الفيض . ولما اتصل عالم الطبيعة بعالم النفس حَيَّتْ أجزاؤه وتنَفَّستْ . وكذا لما اتصل عالم النفس بعالم العقل ثم بعالم الربوبية تواصلت الفيوض واتصلت الإعطاءات .

قال : الجسم الدائر السماوى غير مكوّن وغير فاسد . والحركة التي يتحركها بطباعه

بالشوق منه إلى شيء . وإذا كانت الأجرام غير المتنفسة تتحرك بالشوق إلى كالاتها ، فما كان من الأجرام متنفساً يجب أن تكون حركته في الموضع بالشوق مع شهوة بالتشبه بالخير المحض على قدر ما يمكن الجسم أن يقتضيه بما ليس بجسم ، وذلك بحركة دائمة منتظمة كأنها في انتظامها ودوامها واستوائها ساكنة . — والحرك الأول غير متحرك . فإننا نجد الأشياء في الأفاقي تتحرك ولا تحرك شيئاً : ونجد المتوسطات تتحرك وتُحرك ، وفيها الحرك على أنه جزء من تركيبها . ويجب أن يكون الحرك للمتحركات الأول محرراً غير متحرك ، لا بالذات ولا بالعرض . ولأن حركة الفلك علة لكون الحيوان والنبات ، صارت هذه الأشياء لا تبقى إلا بقاءً يسيراً وضعيفاً بنيلها الغذاء من العنصر . فأما الأشياء العالية الشريفة فإنها باقية دائمة ، لأن نيلها نيلٌ صوري لا عنصري ، فإن الصورة المحيطة بها تمدّها فتكون لها كالغذاء . وذلك أن عالم الطبيعة لما كان من ترداد العوالم بعضها على بعض ، قال البارى للأفلاك : « أنتم الآلهة ، وأنا خلقتكم فافعلوا وأحدثوا » . وذلك أن الحكمة للطبيعية هي أول عالم الطبيعة التي إنما يكون ما يتكون : من قربها وبعدها .

قد تبين وصحّ أن العلة الأولى التي لا تتحرك حركة زمان ولا بُعداً فاعلموا عاذاً — هي العلة الأولى الفاعلة للعوالم العالية ولعوالم الطبيعة وأجزائها تحت الكون والفساد ، لأنها^(١) علة متقدمة قبل العلة القريبة .

وسقراطيس واضع النواميس لأهل أثينية قال : إن البارى هو أول الأشياء وآخرها — معنى ذلك أنه أول الأشياء من قبل أنه أبدأ العوالم العالية . وأما أنه آخر الأشياء فمن قبل [١٧٢] أن الطبيعة إذا كانت ، لم يجر أن تكون إلا بما قوّض البارى إلى العوالم التي تليه ، فحصل منه الفضائل والشرف : فتقبل تلك العوالم الطبيعية القوة التي بها تكون أجزاء العالم إنما كانت عن تلك القوة التي خرجت من المبدأ إلى هذه الأجسام .

قد أقرّ فضلاء الأطباء الذين عرفوا علة الكل الفاعلة وفرضوها وحذوها ، ويقولون إنما هي المدبرة لجميع الأشياء الكلية والجزئية . وإنما هي التي تشفى الأمراض التي لا شفاء

لها من قبل صناعة الطب . قد أقروا بذلك جماعتهم ، حتى إنهم إذا حلفَ أحدهم بمدبر الكل عاقبوه بالعقوبة الشديدة .

قال : وقد أوضحنا نحن أن بدء كون العالم كله واحدًا ، وهو فضيلة^(١) الله تعالى التي لم تزل . وعالم الربوبية مطابقٌ لعالم الطبيعة . وبهذه المطابقة^(٢) صارت عطية الله تعالى تنفذ إلى عالم الطبيعة وإلى أجزائه الكبار والصغار .

لو لم يكن للعوالم رأس تنتهى عنده وترتقى إليه هو الذى يمسكها ويمدّها بالبقاء والثبات والشرح والترتيب والنظام ، لما كان فيها شيء من ذلك . لكن ذلك كله موجود بأضعافه . فينبغى أن يرتقى الجميع إلى مبدأ فاعلٍ يحرك العوالم ولا يتحرك بنوع من أنواع الحركة . وكاله من ذاته لا يستمدّه من غيره .

فإذن قد ضلَّ وعزب رأى من يرى أن العالم كائن بالبحث والاتفاق . ولو كان له بصيرة يدرك بها حسنَ النظام وترتيب التآليف لاستحيا أن يلفظ بمثل هذه المقالة ، ولكن يعتاض عنها بالتفديس والتمجيد لمبدع الكل وسبب النظامات كلها — ذلكم الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة .

والأشياء التى قد بلغت نهايتها ليس ينبغى أن تسمى باسم الأشياء الواقعة تحت النهايات . فإن من أراد أن يمدح الخير ليس بقدر أن يقول إنه خير . ومن أراد أن يمدح اللذة التى هى خير لا يقدر أن يقول إنها لذة خير ، لأنها نهاية الشيء الموصوف . فالموصوف إذا بلغ أقصى نهايته لم يمكن أن تزيد فيوصف بنهايته . فإن من فعل ذلك كان غير ماهر بقوانين المنطق والفلسفة جميعاً فلذلك لا يمكننا^(٣) أن نمدحه ، إذا كان نهاية النهاية ؛ لأننا لو ذهبنا نمدحه رجعنا إلى النهايات : بل إننا نذكره بالتمجيد فقط ، لأنه أعلى وأرفع من المدح . فإننا إنما نمدح الأشياء التى تهوى أن تصير إلى المدح بفعلها^(٤) ، أو نذمها بخلاف ذلك . فأما هذا الشيء الذى هو فى نهاية أفق المدح فإنما نناله بالتمجيد المحض والتسبيح . ولو كان

(٢) ص : المطابقات

(٢) ص : ففعلها .

(١) أى : فضل منه .

(١) ص : لا يمكننا .

داخلًا في وسط المدح والذم لَكُنَّا إِذْنِ أَدْخَلْنَاهُ فِي بَابِ النِّهَايَاتِ . وليس هو ^(١) كمثَل ما قلنا ، فإنه ليس فوقه نهايةٌ يَنَالُهَا بِفَعْلِهِ . فهذه العلة الشريفة ليس وراءها نهاية استوجبت [١٧٣] اسمَ الفضل بنيلها تلك النهاية ، فلم تُسَمَّ فاضلة باسم النهاية ، بل باسم التمجيد والتحميد ؛ فأما العقل فإنه إنما ينال هذا الاسم الشريف بنيله لهذه النهاية ، ولذلك قيل إنه فاضل . وأيضًا فإن البارئ لهذه الأجرام السماوية لما حداها من عالم الطبيعة قال لها : « خلقتكم غير واقعين تحت الموت ألبتة . وأنتم آلهة لهذا العالم ومدبروه » — وذلك أنه في عالم الطبيعة مثله في العوالم العالية ، فلذلك وهبَ لهذه الأجرام الدوامَ والبقاء وعدمَ الفساد . فأما أجزاء عالم الطبيعة فإنها إنما انحلت لأنها مركبة ؛ وإنما ماتت وفسدت لأنها بعيدة من الحياة الدائمة . غير أننا نعلم أن الأشياء العالية في الجملة كليات حاصرات ^(٢) لما تحتها من ذلك ، إن نصد من الحواس إلى العقل فترقى من الأشخاص إلى الأنواع ثم إلى الأجرام حتى نصل إلى الشيء الكلي الحاصر لهذا الكل وأجزائه . وكذلك صعودنا في العوالم العالية من القربيات منا المجانسة لنا ؛ ثم نرقى إلى عالم العقل ، ثم عالم الربوبية ، فإننا ^(٣) نصير بهذه الجهة إلى العلة الأولى التي هي أكرمُ من كل شيء بما تحوى من العوالم المطابقة لها بنيلها ، بما وهبَ للأجرام السماوية من السلطان والقدرة والحياة المدبرة لعالمها .

قال أفلاطون : وقد نسأل لِمَ أبدع البارئ هذا العالمَ ، ولم أحدث الكون ؟ فنقول : للفضيلة ^(١) التي هو أهلٌ أن يمجِّدَ بها ، وأنه أراد أن يفيض بفضله وجوده وخيره على الأشياء بقوته وإرادته البريئة من كل حسدٍ ونقص على قدر ما يقوى كل واحد من الموجودات على قبول ذلك الفيض والخير . وهذه هي العلة الأولى الحق التي من أجلها وُجِدَ هذا العالم .

وقال أنبذاقليس : لا يسوغ أن يكون للعلة الواحدة إلا معلول واحد . فإن كان للعلة معلولات كثيرة لزم أحد أمرين : إما أن تكون هذه المعلولات في دفعة واحدة ، وإما أن

(٢) ص : فإنها نصير .

(٤) ص : الفضلة .

(١) ص : هي .

(٣) ص : حاضرات (بالضاد المعجمة) .

تكون واحدة بعد أخرى . فإن كانت في دفعة واحدة فكلُّها معلول واحد . وإن كان بينها تناوُتٌ ، أزمنا العلةَ الجورَ ونفينا عنها العدل . وإن كانت العلولات واحدةً بعد أخرى ساغَ أن يكون بعضها ذا قشورٍ وبعضها غير ذي قشورٍ .

وأقول : إن مَنْ عِلِمَ الحسَّ والمحسوس يمكن أن يدرك العقلَ والمقول . وأوّل المعرفة في الحسّ والمحسوس أن يعرف حدودهما ، فإن الحسّ قوة تتشكل بضروب المحسوس بتغيُّرٍ ولكن بغير فساد . فالحاسُّ روحاني ، والمتوسِّطُ جسماني . والحسُّ المشترك واحد وكثير : واحد في ذاته ، وكثير في آلائه ومُدْرَكاَته ، ويُلقَى كثيراً من قشور المحسوسات . وقوة التحيُّل ، إذا صار إليه ما في الحسّ المشترك ، أُلْقَتْ أيضاً كثيراً من القشور . فإذا صار إلى القوة [١٧٤] العقلية أُلْقَتْ قشوره كلها فحينئذ يتحد العقلُ والمقول . فإذا كان المقول مفارقاً للمادة بذاته ، فإن العقل يتحد به . ففي ذوات القشور يحتاج العقل في إدراكها إلى تجريدها من قشورها وتجرید نفسه من المادة وعوارض المادة . وفي الأمور المفارقات للمادة إنما يحتاج أن يجرد ذاته من عوارض المادة .

فأما العقل الأول فإنه مجردٌ عن المادة ومنزّهٌ عن آثارها ، فلذلك هو واحد الذات متوحِّد الصفات . والمقولات كلها فيه بنوع وحدة : فإذا أراد إدراك الأشياء رَجَعَ إلى ذاته فرأى الأشياء كلها بنوع اتحاد . فالصناعة إذا أرادت إبراز ما عندها من الصُّور احتاجت الأجرام فيظهر سريرٌ وكرسیٌّ وحروف وأشكال وأصنام كثيرة . ومن أراد أن يعقل ذلك ألقى قشور الأجرام فحجبها فصارت روحاً عقلياً ، كما كانت أولاً . وحينئذ لا زمان ولا مكان . فالأشياء كلها في النفس بنوع اتحاد ، فإذا أرادت إبرازها بواسطة الطبيعة احتاجت إلى الآلات الجسمانية . فإن تناولها العقل جرّدها فعادت إلى التوحد والبساطة .

وتقول : قد نُصِبَ لنا سُلَّمٌ ، وجُعِلَتْ مراقبه الفضائل والخيرات . ولا يقدر أن يرتقى عليها إلا من رفض عنه جميع الحواس واعتاض عنها بالحواس الباطنة الخمس التي أنا ذاكرها :

أولها : الفكر الصافي من الأدناس ؛

والثاني : التصور للصور الروحانية ، ويُلقَى عنه الصور الجرمية ؛

والثالث : الذي يذكر بُاب الأشياء لا عناصرها ؛

والرابع : القوة على إدراك المناسبات والمشاركات الروحانية ؛
والخامس : القوة على إدراك الخلفات والمباينات^(١) الروحانية .

فحينئذ يصير قريباً من الخير المحض الأول الحق . فإذا قرب من ذلك النور وصار في
أفقه امتلاً منه . وحينئذ لا يقدر أن يصف ذلك النور بصفة ولا يحده بحد . غير أنه يعرف
أنه نور يستغرق كل نور ، وسرور يستغرق كل سرور ، ومحبة تستغرق كل محبة .

والعقل الأول يوصف بالوجوب وبالنفى : أما بالوجوب فإن له ما لمبدعه من الموجود
عنه . وأما بالنفى فلأنه علة ، ولا يلزم العلة ما يلزم المعلول إلا بالنفى عن العلة ما يلزم المعلول
بالوجوب . وهو فوق كل نعت وصفة ، وفوق الحركة والسكون ، وفوق القوة والفعل . فإن
العلل أربعة أصناف : منها ما لا بالقوة ولا بالفعل بل فوقهما^(٢) ، ومنها ما تكون بالفعل ومعلوها
بالفعل ، ومنها ما تكون بالقوة ومعلوها بالقوة ، ومنها ما تكون بالقوة ومعلوها بالفعل .

ونقول : إن المبدأ الأول صفاته هي ذاته ، وذاته هي صفاته . وحدانيته محضة . فكلمها
طلبت من ذلك [١٧٥] الحسنة والبهاء والعز والمجد والجلال — شيئاً ، وجدته قد
استغزقك منه مبلغ همتك ، فأفاض عليك ذلك البهاء والعز والسرور من جهتين : وذلك
أنه يفيض عليك فيضاً يستغرق طلبتك ، ويفيض عليك بنوع آخر وهو أن يجعلك قابلاً
لذلك الحسن والبهاء ، فلا يدعك تضعف عن قبول ما أفاض عليك ولا تملّ من التحديق
إليه والاستمتاع به ، ولا يغشى عيني عقلك إلا عند أول دهشة . ثم تأنس إليه أنساً زائداً
وغيراً متضاعفاً . وكل نظرة تشوّق إلى أخرى أعظم منها وطول النظر إليه يعطى القوة
على النظر إليه ، فيفيض عليك ويبذل لك من القوة ما تقوى به على قبول ما أفاض إليك .
ولذلك قال الحكميم : إنه لانهاية له . وقال : إن النور الأول فوق البسيط وفوق التركيب
وفوق العقل والمقول ، لا فوق مكانياً^(٣) بل بمعنى بفوق^(٤) أنه أجد من كل ذكر
ووصف يصفه المنطق .

ليست صفة من الصفات ولا نعت^(٥) من النعوت التي يوصف بها البارئ إلا وتلك

(٢) ص : فوقها .

(٤) ص : فوق

(١) ص : المباينة .

(٣) ص : مكانياً .

(٥) ص : نعتاً .

الصفة هي هو. فلا محالة أن الإرادة هي من نحو الذات. فأما من نحو المبدعات فلها صفات. وإذا قلنا إنها من نحو ذاته لم نَعْنِ أنها شيء آخر غير ذاته، بل هي الذات. وإنما ذلك من ضرورة المنطق. وإذا استحق الحكيم اسم الحكمة كما ينبغي، أرتة الحكمة صُورَها كيف شاء وأحب أن تربه الروحانيات والجسمانيات متحدتين. فإن شاء أن تربه الروحاني مجرداً والجسماني مجرداً فهذا^(١) أشرف ما يكون من فعل الحكمة. ثم يصير حينئذ إلى طلب سائر القوى. وإذا أتقن النظر إلى صُور هذه القوى فحينئذ يقدر أن يترقى إلى الصور التي في العالم الأعلى وينظر إليها كيف هي إيس في مكانٍ ولا زمانٍ، وكيف هي متحدة ومختلفة، وليس كصور زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر — فإن هذه أجسامٌ مختلفة وفي أماكن متباينة. وأما تلك فليست هكذا، بل هي صُورٌ متحركة بهيئة حسنة ترى كأنها صورة واحدة ليست مختلفة المكان والأبعاد، وإنما هي روحانية.

قال: واعلم أن الحكيم لا يقدر أن يخرج كل ما هو في العقل بنوع بسيط روحاني بالمنطق الجسماني. وإنما يجب عليه أن يشير إلى طلاب الحكمة ويريهم أين المطلوب وكيف يُطلَب. فإذا عرف الطالب النهاج، أشرف على المطلوب حتى يراه حقاً.

وقد أحسن الحكميم إذ قال: إن اسم البارئ وصفاته في منطقية ذاته هي الجوهر والعز والقدرة والحسن والبهاء والمجد والعلم والكبرياء. فأما العقل فإنه يجسّم هذه الأسماء قليلاً، فيقال: عالم وحكيم وقادر — وأشبه ذلك. وكل واحد يعرف منطقية [١٧٦] علته على قدر قوته. وجميع الصور تطلب طلب شوق ومحبة محضة، لأن المحبة المحضة ليست محدودة ولا متناهية. وكل عالم من العوالم فإنه مشتاق إلى العالم الذي فوقه لأنه علته — إلى أن ينتهي إلى عالم الربوبية: فهناك الشوق الشديد والعشق الدائم.

قال الحكميم وأحسن: كيف أجهدت الألسن والمنطق على أن تدرك وتصف الشوق والعشق الذي عند البارئ سبحانه! فإنه فوق كل معشوق، وهو لب كل شوق، وهو هو المعشوق عشقاً روحانياً، وهو الحسن والبهاء والسرور والبهجة والسنا والمجد والعز والجلال.

قال : لما كانت تلك العوالم لأضداد فيها ، صارت المحبة فيها مجردة ؛ وصارت تلك العوالم حُرَّةَ والمحبة مرسله . وأشد الشوق والسرور واللذة الديمومية المحبة ومحضها . وجوهرُ العقل ينعطف على ذاته ، لأن أوليته بلا نهاية لأنها من نحو الربوبية ، وآخره من نحونا بلا نهاية . والنفس تدرك الأشياء بما فيها منها : فإن اللبس يدرك الحرارة بما فيه من قوة الحرارة ، وكذا البرودة وغيرها لأن هذه في تركيبه ، والبصر يدرك الألوان ، والسمعُ الأصوات بما فيها من معانيها ، والنفس تدرك المركبات والبسائط لأنها من عالم البسائط والتركيب ، فهي تستمد من العقل فوقها وتُمَدُّ الطبيعة تحتها ، أعنى العالم السماوى . والنفس متوسطة بين العوالم كالشمس المتوسطة بين الأفلاك : تستمد الضياء والنور والسنا من العلو وتفيضه على الطبيعة ؛ وصار العالم الذى هو معلول لها ، أعنى السماء ، تستمد منها الحركات ، وصارت هى محركها ، والعقل محرك وكلمها ساكنة نحو العالم الحق لشدة الشوق واللذة الروحانية البسيطة .

ولما علمت النفس أن السماء تُمدُّ عالمًا آخر تحتها ، وجهت إليه قواها فوصل إليه جميع ما فى تلك العوالم ، فهبطت القوى إلى عالم السماء ووصلت إلى هذه الأجرام فدبرتها وأثارتها وأنهضتها نحو تلك العوالم . فلما رأت النفس أن ما فى هذا العالم يضمحلُّ ، اشتاقت إلى الحياة التى لا تضمحلُّ فاستعانت بالقوى العقلية وهى القوى : المصورة والمذكّرة والمفكرة ؛ وجعلت هذه القوى كالأرقى لتثنيها عن كل ما تلتدُّ به من الصوَر الدائرة .

والعوالم بعضها فى بعض بنوع أشرف وأبهى ، وهو نوعٌ روحانى . وكلما ترقّت إلى العالم الذى هو أعلى زاد الحسنُ والبهاء والسرور .

فإذا أردت أن تشاهد مُبدِعَ هذه العوالم كلها فألقِ بصرك الروحانى على مُبدِعِ هذا الحسن وهذا البهاء ، ومفيد هذه اللذة الدائمة الروحانية — فإنك تعلم حينئذ مُبدِعَ هذه أجمع ، وتعلم أنه هو العقل الحق والوجود الحق والفضل الحق والحكمة الحق والجوهر [١٧٧] الحق وأن كل معلول له فإنما يستعير هذه الأسمائية منه . — وإنما نصير حكماء فاضلين قادرين ، إذا طلبنا فضائله التى نحونا انتصل بها وتقبلها . وإذا نفينا عنه الصفات

فليس ذلك سلباً مطاقاً لكن بمعنى أنه هو أبداعها وهو أعلى منها . وإنما له ما يليق به من هويته .

وكل موجود ، سوى العلة الأولى ، فله غذاء يليق به وقوةٌ بسببها يقوى . فالأجسام الكونية من النبات والحيوان أغذيتها أجسام ؛ والأجسام السماوية غذاؤها الحركة المتصلة الصادرة عن تصور عقلى . والنفس لها غذاءٌ مِنْ تأمل العقل . والعقل غذاؤه النظر إلى مبدعه . والشريمة تعبر عن هذا الغذاء بالتسبيح والتقديس : إن الذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار لا يفترون ولا يسأمون . وكل مُفْتَدٍ فله فَضْلَةٌ تبرز عنه . إن كان غذاؤه جسماً ، فالفضلة البارزة جسم ؛ وإن كان غذاءً روحانياً ، فالبارز عنه أمرٌ روحانى . فالعقل يفيض عنه النفس ، والنفس تفيض عنها الطبيعة الكلية ، وهو عالم الأفلاك . وعن الطبيعة يفيض عالم الكون . والتلذة جبهة ذاتية فى أجزاء العالم بأسره : العالم الروحانى ، والعالم الجرمى ، وعالم الكون .

والله تعالى قدوة القدوات ، وإليه الأمر ، وبيده الخير .

وفى الشريعة كلمات موجزة فى التوحيد هى جوامع الكلم . منها أن النبى — صلى الله عليه وسلم ! — سُئِلَ : هل رأيت ربك ؟ فقال : نورانى أراه . وقال له قومٌ : صِفْ لنا ربك ! فقال : ربى بائن من الأشياء — وقرأ : « ليس كمثل شيء »^(١) .

ونقول : إن القوى الإدراكية فى الإنسان صفتان : ظاهرةٌ وباطنة . وكل قوةٍ مدركة فلها حدٌّ لا تتجاوزه . فإن زاد أو نقص عجزت عن إدراكه . فيصعب على البصر إدراك الذرِّ كما صعب عليه إدراك قرص الشمس . وكذلك الأصوات المائلة والخفية عند السمع . وكذلك سائر الحواس القوية جداً كثيراً^(٢) ما تنفسد الحاسة ؛ وأما الضعيفة فلا تنفسد أصلاً . وخُذْ مثلاً هذا فى مدركات العقل : فإن الحركة والزمان والميولى والعدم والممكن يدرك إدراكاً ضعيفاً وبمقاييس شديدة وتأمل طويل لخفيتهما فى نفسها وضعف وجودها . لالتقص فى المدرك أو عجز منه . كما يصعب على البصر إدراك الذرِّ وأجزاء الهباء . وأما ماهو فى غاية القوة والكثرة وعلى أقصى ما يكون من الظهور ، فإن العقل يحسر دون إدراكه ويدهش

دون تأثله لما يبهره من نوره ويفشاه من شعاعه كما يعرض للبصر مع قرص الشمس وقت الظهائر . وهذه حال العقل المرتاض النير الصافي عندما يهتُم أن يدرك السبب الأول وسائر المفارقات . والعجب أنه يدرك الأشياء ويتعذر علينا إدراكها ، كما أننا بالشمس نبصر ويتعذر علينا إبصارها . فكما في أبصارنا من نورها ونعلم طلوعها علينا وإن لم نكن على سمتها^(١) ، فيما في سُوسنا من نوره المقدس وضياؤه المبسوط نشاهد ملكوت قدسه وبهاء جلاله ، ونتخذ له آلات ومعونات ، كما يتخذ أرباب الرصد من الاضطرابات وغيرها كذلك لتسدّد^(٢) أبصارنا ويَتِمُّ نقصنا . وتندرب في ذلك زماناً طويلاً . وكلما أمعنا التأمل ظهرت لنا حركات خفية ، ومناسبات غامضة . وكلما استعنتا بمقول غيرنا تسهل المطلوب وظهرت الكوامن ومخبات^(٣) الغيوب .

فافهم جميع ذلك وأضعافه في هذا المطلوب المتناهي في الشرف ، الذي هو غاية الغايات ومتنهي الطلبات . وعندها يتصل العالم الأدنى بالعالم الأعلى ، ويصير الواحد بعد الواحد بشراً إلهياً غير متأثر بالآلام الدنية ، مستهيناً بها . — ومن كلام النبوة : إذا^(٤) أوقع العبد في الداهية الربُّ ومهيمنوه الصديقون ورهبانية الأبرار لم يجد من يأخذ بقلبه ولا ياجتبه عينه . فإن ازداد شرقاً وروحانية ، انمطف إلى العالم الأسفل فدبره وساسه وجذب مَنْ قَدَر عليه منهم إليه ، ورتبهم مراتب بقدر استعدادهم واستهالهم حتى توجد المربة الفاضلة . وقد نحن في استبداء تصنيف كتاب تصيف فيه أحوال المدينة الفاضلة وما يتبع ذلك .

تم الكلام في العلم^(٥) الإلهي . والحمد لله على ذلك . والسؤال منه أن يُرَبِّل عنا كل عائق يعوقنا عن فهمه — بحمه وكرمه ، فهو وليُّ ذلك .

تم في أوائل شعبان سنة ٩٣٦

(٢) : أي للتستقيم وتبصير سديدة .

(٤) ص : إذ .

(١) ص : سمتها (!)

(٣) ص : مجينات .

(٥) ص : العالم .

المواضع المتناظرة بين « أثولوجيا »

و « تساعات » أفلوطين^(١)

التساعات	الميزر الأول في أثولوجيا
د ٧ : ١٣ : ١ - ١٥ : ٢	١٧ : ٢١ - ١٦ : ١٨
د ٨ : ١ : ١ - ٢ : ٩	١٤ : ٢٥ - ٢ : ٢٢
لا يناظره شيء	٣ : ٢٨ - ١٥ : ٢٥
الميزر الثاني	
د ٤ : ١ : ١ - ٣٨	٩ : ٣٢ - ٤ : ٢٩
د ٤ : ٢ : ٣ - ٤ : ٦	١٦ : ٣٦ - ١٠ : ٣٢
لا يناظره شيء	١٢ : ٣٨ - ١٧ : ٣٦
د ٣ : ١٩ : ١ - ٢٠ : ٣٩	١٦ : ٤٤ - ١٣ : ٣٨
الميزر الثالث	
استهلال	١٠ : ٤٥ - ٣ : ٤٥
د ٧ : ١٨ : ٩ - ٣٨ : ١١	٩ : ٤٨ - ١٠ : ٤٥
د ٧ : ٨ : ٣٨ - ١٨ : ١١	٩ : ٤٩ - ٩ : ٤٨
د ٧ : ٢٨ : ١٥ - ٣٨ : ٢٣	٦ : ٥١ - ١٠ : ٤٩
لا يناظره شيء	٧ : ٥٢ - ٧ : ٥١
د ٧ : ٢٨ : ٢٣ - ٤٨ : ١١	٢ : ٥٥ - ٨ : ٥٢
د ٧ : ٤٨ : ١٩ - ٢٠	٩ : ٥٥ - ٣ : ٥٥

(١) الأحرف : د = التساع الرابع : هـ = التساع الخامس : و = التساع السادس
في السمود الأيمن « أثولوجيا » للرقم الأول : رقم الصفحة : للرقم بعد التقطين : رقم السطر
في الصفحة في نشرتنا هذه .

في السمود الأيسر « التساعات » الحرف : رقم التساع ، الرقم بعده : رقم المقالة في التساع ،
الرقم بعده : رقم الفقرة في الحالة ، الرقم بعده : رقم السطر في الفقرة - وكل ذلك بحسب نشرة برييه .

د ٧ : ٨ : ١٢ : ١٨ —

خاتمة

هـ ٨ : ١ : ١ — ٦

لا يناظره شيء

هـ ٨ : ١ : ٦ — ٣٤ : ٢

هـ ٨ : ٢ : ٣٥ — ٤١

هـ ٨ : ٢ : ٤١ — ٤٦

هـ ٨ : ٣ : ١ — ١٠

لا يناظره شيء

هـ ٣ : ١١ : ٤ — ٧

لا يناظره شيء

و ٧ : ١ : — ٣٧

لا يناظره شيء

و ٧ : ١ : ٤٥ — ٤٨

و ٧ : ١ : ٥٠ — ٤٣

و ٧ : ٢ : ٤٥ — ٤٦

و ٧ : ٢ : ٤٨ — ٥٠

د ٤ : ٣١ : ٤٨ — ٥٠

د ٤ : ٣٢ : ١ — ٤

د ٤ : ٣٩ : ٨ — ٤٠ : ١٤

د ٤ : ٤٠ : ٢١ — ٤١ : ٨

٥٥ : ١٠ — ٥٥ : ١٤

٥٥ : ١٤ — ٥٥ : ١٩

الميمر الرابع

٥٦ : ٤ — ٥٦ : ٩

٥٦ : ١٠ — ٥٦ : ١٢

٥٦ : ١٢ — ٦١ : ١

٦١ : ٢ — ٦١ : ٧

٦١ : ٧ — ٦١ : ١٥

٦١ : ١٦ — ٦٢ : ١

٦٢ : ٢ — ٦٢ : ٧

٦٢ : ٧ — ٦٣ : ١٦

٦٣ : ١٦ — ٦٤ : ٥

الميمر الخامس

٦٥ : ٤ — ٦٧ : ١٥

٦٧ : ١٦ — ٦٨ : ١

٦٨ : ٢ — ٦٨ : ٥

٦٨ : ٥ — ٧٢ : ١٨

٧٣ : ١ — ٧٣ : ١٦

٧٣ : ٧ — ٧٣ : ١٦

الميمر السادس

٧٤ : ٤ — ٧٤ : ٤

٧٤ : ٥ — ٧٤ : ٦

٧٤ : ٩ — ٧٦ : ١١

٧٦ : ١٢ — ٧٨ : ٤

د ٤ : ٤٢ : ٦ — ١٧
لا يناظره شيء
د ٤ : ٤٢ : ١٩ — ٤٣ : ٢٠
د ٤ : ٤٤ : ١ — ٤٤ : ٢١
د ٤ : ٤٤ : ٢٥ — ٤٥ : ٧
خاتمة لا يناظرها شيء

د ٨ : ٥ : ٢٤ — ٧ : ١١
لا يناظره شيء
د ٨ : ٧ : ١١ — ٢٢
لا يناظره شيء
د ٨ : ٨ : ١ — ٢٤

و ٧ : ١١ : ٣٦ — ٤٩
و ٧ : ١١ : ٥٣ — ٥٥
و ٧ : ١١ : ٦٠ — ٦٣
و ٧ : ١٢ : ١ — ١٣
و ٧ : ١٢ : ١٩ — ١٣ : ١٥
و ٧ : ١٣ : ٢٧ — ١٤ : ٢٣

٧٨ : ٩ — ٧٩ : ٥
٧٩ : ٦ — ٧٩ : ١٠
٧٩ : ١١ — ٨١ : ١٠
٨١ : ١٠ — ٨٢ : ١٤
٨٢ : ١٤ — ٨٣ : ١٥
٨٣ : ١٥ — ٨٣ : ١٦

المير السابع

٨٤ : ٥ — ٨٨ : ٤
٨٨ : ٥ — ٨٨ : ١٦
٨٨ : ١٧ — ٨٩ : ١٠
٨٩ : ١١ — ٩٠ : ٨
٩٠ : ٩ — ٩١ : ٢٠

المير الثامن (١)

٩٢ : ٣ — ٩٢ : ٢٩
٩٣ : ١ — ٩٣ : ٥
٩٣ : ٥ — ٩٣ : ٨
٩٣ : ٩ — ٩٣ : ٢١
٩٤ : ١ — ٩٤ : ١٤
٩٥ : ١٥ — ٩٩ : ٨

المير الثامن (ب) = التاسع في الترجمة اللاتينية (في القوة والفعل)

لا يناظره شيء
د ٤ : ٥ : ٩ — ٧ : ٣
لا يناظره شيء
د ٤ : ٧ : ٣ — ٨ : ٣٩

٩٩ : ١٠ — ١٠٢ : ١٠
١٠٢ : ١١ — ١٠٥ : ٧
١٠٥ : ٨ — ١٠٥ : ١٢
١٠٥ : ١٣ — ١٠٨ : ٤

(الميمر العاشر فى الترجمة اللاتينية)

لا يناظره شىء	١٠٨ : ٥ - ١٠٩ : ١
هـ ١ : ٣ : ٧ - ٢٣	١٠٩ : ٢ - ١٠٩ : ١٩
لا يناظره شىء	١٠٩ : ٣٢ - ١١٠ : ٤
هـ ١ : ٤ : ١ - ٤١	١١٠ : ٥ - ١١٢ : ١١
هـ ١ : ٥ : ١ - ٦ - ٢٠	١١٢ : ١٢ - ١١٤ : ١٥
لا يناظره شىء	١١٤ : ١٥ - ١١٥ : ٢

(الميمر الحادى عشر فى الترجمة اللاتينية)

هـ ٨ : ١٠ : ٢٤ - ١٢ : ٢٦	١١٥ : ٣ - ١١٩ : ١٦
لا يناظره شىء	١١٩ : ١٧ - ١٢٠ : ١٠
هـ ٨ : ١٣ : ١٢ - ٢٢	١٢٠ : ١٠ - ١٢٠ : ١٦
خاتمة	١٢٠ : ١٦ - ١٢٠ : ١٨

(الميمر التاسع (- الثانى عشر فى الترجمة اللاتينية)

د ٧ : ١ : ١ - ٤ : ٣١	١٢١ : ٥ - ١٢٩ : ٧
هـ ١ : ١١ : ١ - ١٢ : ١٠	١٢٩ : ٩ - ١٣١ : ٩
لا يناظره شىء	١٣١ : ٩ - ١٣٢ : ٨
هـ ١ : ١٢ : ١٢ - ٢٠	١٣٢ : ٩ - ١٣٣ : ٣

(الميمر العاشر (- الثالث عشر فى الترجمة اللاتينية)

هـ ٢ : ١ : ١ - ٢ : ٢٤	١٣٤ : ٥ - ١٣٨ : ١٠
لا يناظره شىء	١٣٨ : ١١ - ١٣٩ : ٥

(- الميمر ١٤ فى اللاتينية)

و ٧ : ٢ : ٥١ - ٥٦	١٣٩ : ٧ - ١٣٩ : ١٤
لا يناظره شىء	١٣٩ : ١٥ - ١٤٠ : ١١
و ٧ : ٣ : ١ - ٢٢	١٤٠ : ١٢ - ١٤١ : ١١

لا يَنَظَرُ شَيْءٌ (١)	١٨ : ١٤١ — ١٢ : ١٤١
و ٢٣ : ٥ — ٣٠ : ٣ : ٧	٢٢ : ١٤٤ — ١٩ : ١٤١
لا يَنَظَرُهُ شَيْءٌ	٣ : ١٤٥ — ١ : ١٤٥
و ١٧ : ٦ — ٢٣ : ٥ : ٧	١٥ : ١٤٦ — ٤ : ١٤٥
و ١٧ : ١٠ — ١٧ : ٧ : ٧	١٤ : ١٥٢ — ١٥ : ١٤٦
و ٣٦ — ٣ : ١١ : ٧	٨ : ١٥٤ — ١٤ : ١٥٢
و ٢٢ : ٧ — ٤ : ٤ : ٨	٣ : ١٦٤ — ٩ : ١٥٤

(١) يرى هانز هينرش شيدر أن هذا الموضع مقحم ومن وضع الواضع السرياني لكتاب « أثولوجيا » — راجع بحثه هذا في كتابنا : « الإنسان الكامل في الإسلام » ص ٣٣ . القاهرة سنة ١٩٥٠ .

معجم عربي يوناني بالألفاظ الاصطلاحية

وغيرها الواردة في نصوص أفلوطين

Θεός	إله ، الله (١٠٠ : ٩٠)		
κράσις	امتزاج (٥٣ : ٥٠ : ١٠)	(١)	
ἀπεληλυθόται	أموات (٢١ : ١١)	πάθοι	آثار (٨٠ : ١٠)
ἐκτεται	انبسط (٥٧ : ١٤)	ἀναθήκης	(لا يقبل شيئا من الآثار)
ἄνθρωπος	إنسان (١٤٥)	ὄργανον	آلة (البدن) (٤٠ : ٨)
Φυλάσσειν	انحفظ (٦٥ : ٥٠ : ١١)	εἶναι	آنية
οἷς	أنف (٩٧ : ١٤)	ὄν (V, 1, 4 : 85)	آنية (١١٢ : ٤)
	أنياب ← حاد الأنياب	οὐσία	آنية (١٥٦ : ٩)
πολίται	أهل المدينة (٧٤ : ١١)	ἁρμονία	انتلاف (٥٠ : ١٣)
ὑπερευδαιμοί	أهل السعادة والجد (٥٦ : ١٤)	λευκός	أبيض (١٢٩ : ١)
	أوتار ← وتر	τέκνον	ابن (٨١ : ١٧)
(ب)		συντυχία	اتصال (٤٩ : ١٨)
Θεός	البارى (٦٥ : ٣ : ٤)	αὐτόματος	اتفاق (= بخت ١٢٧ : ١٤)
σπουδαῖος	بار (٧٩ : ١٨)	παράτριψ	احتكاك (٩٢ : ٥)
Θάλασσα	بحر (٩٣ : ١٧)	κράσις	أخلط (٤٦ : ١٥ : ١٨)
αὐτόματος	البخت (١٢٧ : ١٤)	ὄργανον	أداة (٦٥ : ٦)
ψυχώ	برد (٤٩ : ١)	χείρως	أخفى (٥٠ : ٣)
ἀποδείξις	برهان (٢١ : ٤)	γῆ	أرض
ἀπλοῦς	بسيط ، مبسوط	μέλας	أسود (١٢٩ : ١)
ἐνεργεία	بالفعل (٥٠ : ١٤ الخ)	σχῆμα	إشارة (٧٦ : ١٤)
		ἐξ ἀνάγκης	اضطراراً

(١) الرقم الأول بين القوسين هو رقم الصفحة في نشرتنا هذه ، والرقم أو الأرقام التي بعد النقطتين هي أرقام الأسطر . وذكر المواضع هنا على سبيل المثال فقط ليجد القارئ شاهداً على المصطلح أو اللفظ ، ولم نقصد إل تعقب جميع المواضع التي ورد فيها اللفظ ، لأن هذا ليس غرضنا من هذا المعجم ، فإننا نرمي منه فقط إلى بيان الألفاظ اليوقانية المناظرة للألفاظ العربية في الترجمة في نصوص أفلوطين . وإذا لم نذكر رقماً بعد اللفظ فذلك أن اللفظ ورد ذكره مرات عديدة جداً .

σπέρμα	حب وحبوب (٣ : ١٤٤)
λίθος	حجر (١٣ : ٥٦)
θερμότης	حرارة (١٨ ، ١٧ : ٥٧)
κίνησις	حركة (١٧ : ١٢٠)
αἵσθησις	حس (٨ : ١١٨)
κάλλος	حسن (١٨ : ٥٧)
σοφία	حكمة
γλυκύτης	حلاوة (٣ : ٤٦)
ζωή	حياة (٤ : ١٥٦)
δφως	حية (٥ : ٧٧)
γνήτευμα	حيله (٢ : ٧٦)
ζῶα	حيوان (١٦ : ٤٩)
ζῶον ἐν	حيوان واحد (٢ : ٧٨)

(خ)

ἐξαναδύνω	خرج (١٧ : ٨٨)
γράμμον	خارج = شعاع (١٨ : ١٣٠)
κοῦφος	خفيف (٣ : ١٢٩)
	خليط ← أخلاط
Φόβος	خوف (٤ : ٨٢)

(د)

κύκλος	دائرة (١٨ : ١٣٠)
εὐχη	دعاء (١٤ : ٧٧)
σημασία	دليل (١٧ : ٧٤)
εὐτελής	دنى (١٠ : ١٤٩)
αἷμα	دم (١٥ : ٤٦)
βία	دنيا (٧ : ٨٢)
αἰών	دهر (٣ : ١١١)
Φάρμακον	دواء (٢ : ٧٦)
αἶων	ديمومة (٣ : ١١٢)

δυνάμει	بالقوة
ἀπλῶς	بقول مرسل (٥ : ٣٧)
ἄπρονος	بلا تعب ولا نصب (٦ : ٩١)
ἄλογος	بهيمى (٨٠ : ٣ ، ٥ ، النج)
	(ث)
ἐποµενον	تالى
μίγμα	تجسم (٧ : ٤٠)
γάμος	تزويع (١٨ : ٨١)
ἐναντιῶσις	تضاد (٥ : ٩٩)
κάματος	تعب ، ملل (١٦ : ١٥٥)
γένεσις	تكوين (٤ : ٦٥)
ἐντελεχεία	تمام (٩ - ٧ : ٥٤)

(ث)

βαρὺς	ثقليل (٣ : ١٢٩)
-------	-------------------

(ج)

σκληρὸς	جامى (٢٢ : ١٢٨)
ὄρος	جبل (١٨ : ١٥٣)
σῶμα	جفة (١٧ : ٤٥)
Θαυμάζεται	جذب (١٦ ، ١٥ : ١٧)
σῶμα	جسم
μέρος	جزء
μεριζόμαι	جزئى (١٧ : ٤٥)
σῶμα	جسم
σωματικός	جسمانى
	تجسم ← حرف التاء
δαίμονες	جن (١٣ : ٨٠)
οὐσία	جوهر (٥ : ٥٣)

(ح)

καρχαρόδους	حاد الانياب (١٥ : ١٥١)
-------------	--------------------------

(ش)

ὁμοίος	شبه (١٣٧ : ٣)
Φυτόν	شجرة (١٣٨ : ٢)
οἶνος	شراب (= خمر : ٤٤ : ٥ - ٦)
ἥλιος	شمس (١٥٤)
ὄρεξις	شوق (١٩ : ٢ ، ٥ ، ٧ - ٩ الخ)
ἐπιθυμία	(القوة) الشهوانية (٤٠ : ٤)

(ص)

σπουδαῖος	صالح (٦١ : ١٩)
δημιουργός	صانع (٥٧ : ٣ ، ٤)
σιωπή	صمت (١١٢ : ٨)
τέχνη	صناعة (٥٦ : ١٤)
ἄγαγμα	صنم ورسم (١٢٦ : ١٣)
ἀνδρεία	صنم (٥٤ : ١٥)
εἶδωλον	صنم (٦٩ : ٦ ، ٧)
εἶδος	الصورة (في مقابل الهيول)
ἀγαλμα	صورة منقوشة (٥٦ : ١٥)

(ط)

Φύσις	طبيعة (٤٩ : ١٨)
	طقس (٥٤ : ٣ ، ٩٨ : ١١ ، ١٢٥ : ١٣ ، ١٤)
τάξις	

(ظ)

ἐκφανής	ظاهر (٨٤)
ἀμφυρεύς	ظرف (= وعاء : ٤٤ : ٥ - ٧)
δουξ	ظفر والجمع أظفار (١٥١ : ١٤)

(ع)

ἀριθμός	عدد (١١٢ : ١٧)
δίκη	عدك (١٢٩ : ١١)

(ذ)

μνήμη	ذكر (١٠٥ : ٥)
	ذم ← مذموم
ἀγανακτεω	ذم ولام (٨٧ : ١٧)
χρῦσος	ذهب (٦٢ : ١١)
νοῦς	(قوة) ذهنية (٩١ : ٣)
ἐρημος	ذو سباح (= فقرة ٩٣ : ١٦)

(ر)

ύγρός	رطب (١٢٩ : ١)
ἐπωδή	رقية (٧٨ : ٧)
πνεῦμα	روح غريزي (٤٩ : ١٥)
Θεοὶ	الروحانية (٦٢ : ١٧)
Θεοί	الروحانيون (٦٣ : ٣ ، ٤ ، ٩)
λογισμός	روية (٦٦ : ١١ ، ١٣)
πνεῦμα	ريح (٤٦ : ١٥)
Θιλαρχία	(شهوة) الرياضة (٨٢ : ٣)

(ز)

Ἀφροδίτη	الزهرة (١٢٠ : ١٠)
ἀγαλμα	زينة (٥٦ : ١٧)

(س)

προηγησάμενον	سابق (٧٤ : ٢٠)
ἀπειμαι	ال يسيل (٧٩ : ١٥)
γοητεία	سحر (٧٥ : ١٦ الخ)
Θερμαίνω	سخن (٤٩ : ١)
στάσις	سكون (١٥٤ : ١٧)
οὐρανός	سما
νόμος	سنة (٧٤ : ١٠ ، ١٢ ، ١٣)
Θεωά	السيارة (١ : ٧٥) (IV, 4 : 89 : 20)

καρδία	قلب (٤ : ٤٠)	μέλιττα	عسل (٥ - ٣ : ٤٦)
ἐπιστατεῖ	قمع (٣ : ٥٣)	ὀργάνον	عضو (٩ : ٤١)
Φυτικόν	القوة النباتية (٤ : ٤٠)	ὄγκος	عظم (١ : ٤٦)
ἄρχει	قيمة على كذا (١٣ : ٥٣)	Δίκη	عقوبة (١٢ : ١٥٦)
αὐξητικόν	القوة الزامية (٤ : ٤٠)	νοῦς	عقل (٤ : ١١٢)
δύναμις	قوة (في مقابل : فعل)	αἴτιον	علة
ἐπιθυμία	القوة الشهوانية (٤ : ٤٠)	ὀφθαλμός	عين (٥ : ٥٧)
θυμός	القوة الغضبية (٥ : ٤٠)		

(ك)

ἥπαρ	كبد (٤ : ٤٠)
πλεῖον	كثرة الأموال (٦ : ٨٢)
ὄλος	كل (١٠ : ١٥٤)
ποσότης	كية (١٢ : ٤٥)
λόγος	كلمة (١١ : ١٤٥ ، ٣ : ١٤٤)
δοῦρον	كوكب (١٣ : ١٥٤ الخ)
ποιότης	كيفية (١٢ : ٤٥)

(ل)

ἀμέριστον	لا متجزئ (١٤ : ٣٨)
μουσική	لحون (١٤ : ٧٦)
μύθος	لفظ = أسطورة (١١ : ١٥٥)
τὸ διὰ	لم (٦٩ : ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ الخ)
ἄμειρος	لم يهنم (١٢ : ٥٦)
ἀΦή	لمس (١٦ : ٣٩)
Λυγκεύς	لنقوس (١٠ : ١٥٥)
χρόν	لون (٥ : ٥٩)
ἀσώματος	ليست بجزمية (٣ : ٤٩)
μαλακός	لين (٢٢ : ١٢٨)

(م)

ῥεατίνος	ماء (١٨ : ٩٣)
----------	-----------------

(غ)

κλάδος	غصن (٢ : ١٣٨)
θυμός	(القوة) الغضبية (٥ : ٤٠)
νεῖκος	غلبة (٢٠ : ٧٥)
ἄπειρον	غير متناه (١٠ : ٤٩)
ἐτερότης	غيرية (٤ : ١١٢)

(ف)

σπουδαῖος	فاضل ، بار ، تقى (١٨ : ٧٩)
ποιοῦν	فاعل (١ : ٥٨)
ἵππος	فرس (٩ : ١١١)
διαφορὰ	فرقان (١٢ : ١١٢)
φóβος	فرع (٤ : ٨٢)
ἀρετή	فضيلة (١١ : ٤٨)
ἐνεργεία	فعل
λογισμός	فكر (١٧ - ١٣ ، ١١ : ٦٦)

(ق)

αἰσχροδ	قبح سيج (٦ : ٦١)
κέρας	قرن (١٥ : ١٥١)
Θεωρήματα	قضايا (٨ : ١٥٧)
τέμνω	قطع (٢ : ١٣٨)
πρότασις	قضية (٨ : ١٥٧)

τόπος	موضع (٦ : ٤١)	ἔστι	ماثية (١٧ : ٦٩)
χώρα	موضع (٢ : ١٥٥)	γεννητῆς	مبدع (٤ : ١٣٥)
ὁρμή	ميل	εἶδου	المثل (١٥ : ١٤٩)
(ن)		ἀπλοῦς	مبسوط (٣ : ٣١ الخ)
πῦρ	نار (١٠٩)	Φιλία	محبة (٢٠ : ٧٥)
αὐξητικόν	(القوة) النامية (٧ : ٤٠)	καθαρός	مخمس (١٦ : ١٥٤)
φυτόν	نبات (١٥٣)	ὠδὶς	مخاض (٥ : ١٩)
φυτόν	(القوة) النباتية (٤ : ٤٠)	γαμψώνυξ	مخلب (٥ : ١٥١)
λογισμός	نطق (٢٠ : ١٤٩)	πόλις	مدينة (١٠ : ٧٤)
χαλκός	نحاس (١٥ : ٥٤)	ἄνιμος	مذموم (١٣ : ٧٤)
ψυχή	نفس	νόσος	مرض (١٠ : ٨٠)
καθαρός	نقى ، محض (١٧ - ١٦ : ١٥٤)	σύνθετον	مركب (٢٠ : ٧٤)
ὑπνος	نوم (٢ : ٥٥)	κέντρον	مركز (١٨ : ١٣٠)
φωτειδός	نير (٤ : ١٥٥)	γεωμετρία	مساحية (١٦ : ٤٨)
(هـ)		Zeús	المشتري (١٢ : ١٥٦)
هندم ← لم يندم		πεδῖον	مضمار (١٨ : ٩٥)
ταυτότης	هوية (٥ : ١١٢)	φωτειδός	مضيء (٤ : ١٥٥)
ὕλη	هول	ἀπέρχομαι	مقبي. (= مات ٢١ : ١١)
(و)		λίθος	معدن (١٨ : ١٥٣)
ἐν	واحد	αἷτιος	معلول (١٩ : ٧٤)
χυρδή	وتر العود (١٤ : ٥٠)	ποιουμενον	مفعول (١ : ٥٨)
πρόσωπον	وجه (١٣ : ٩٧)	συμπαθεία	ملازمة (١٧ : ٧٥)
Φωτειδός	وضيء	ἐπωδή (1V.4,40:21)	ملازمة (٧ : ٧٦)
(ي)		κάματος	ملل (١٦ : ١٥٥)
πεπηγός	يابس (١ : ١٢٩)	τίμαιδς	مدوح (١٢ : ٧٤)
χείρ	يد (٥ : ٥٧)	θέαμα	منظر (١٤ : ١٥٦)
		θάνατος	موت (١٩ : ٨٠)
		μουσικός	موسيقيار (١٧ : ٧٦)

معجم عربي لاتيني * للمصطلحات

medio intellectu	بتوسط العقل		
Zodiacus	البروج	(ا)	
per se	بذاته		
spatium	بعد	recentiores	الآخرون
vi adventitia	بمرض	instrumentes	الآلات
sine medio	بغير توسط	ens	آنية
		ens primum	آنية أولى
(ت)		perfectio	إتمام
divisio	تجزؤ	procreat	أبدع
		impressio	أثر
(ج)		orbis coelestes	أجرام سماوية
physici	الجرميون	imitatur	احتذى
pars imaginum	الجزء المتفكر	collisio, attritus	احتكاك
substantia intelligibilis	جوهر عقلي	nobillor	أحق بالتقديم والرئاسة
singulus	جزئي	colligens	(على سبيل) الاختصار
ignorantia	جهل	mixtlo	اختلاط
		elementa	اسطوانات
(ح)		res inferiores	أشياء أرضية
ambit	حاطب	radix	أصل (جذر الشجرة)
bonitas	حسن	affectiones	أعراض
sensibilis	حسي	ab eodem ducunt originem	انبجعت منه
dulcedino	حلاوة	captus corporis illecebris	افقادت للبدن
fascinator	الخواء	veteres	الأولون
animalis	حي		
vita	الحياة	(ب)	
animal	حيوان (= حي)	interit	باد
animalia aquatilia	حيوان مائي	supremus opifex, opifex	الباري
brutum, bellus	حيوان (= دابة ، وحش)		بالترتيب لا بالزمان
animal ignea	حيوان ناري	non quidem tempore, sed ordine	
sentlens	حيوانية (نفس)	per multas difficultates	بتعب شديد

pars honoranda (animal) شريفة (نفس)

appetitus شوق

concupiscibilis شهوانى

libido شهوة

in successu temporario شيئاً بعد شيء

non successu temporario لاشيئاً بعد شيء

(ص)

artifex صانع

artificium صنعة

imago صنم

divinae الصور الإلهية

(ظ)

vas (pl. vasa) ظرف

umbra ظل

(ع)

mundus عالم

orbis supernus العالم الأعلى

vens عرق

cervus غصب

putredo عفونة

paena عتاب

mundus) superior (عالم) عقى

pro varietate naturae suae على نحو طبيعة وهىة

(غ)

odium غضب (الله)

irascibilis غضبى

cartilago غصروف

demersa غمر ، تنغمر ، منغمرة

ubertas غنى

intellectus expers غير ذى عقل

(ف)

gloria supremus الفاضل التام الفضيلة

(خ)

preccatum خطيئة

occultus خفى

perfectum bonum الخير المحض

(د)

perpetuus دائم

gradus درجة

invocatio دعاء

(ذ)

memoria ذكر

animi descensum execratur ذم هبوط النفس

intellectus ذهن

(ر)

delicia الراحة والنعمة

spiritus روح

spirituum genera الروحانيون

consultatio روية

delibere روى

(ز)

venus زهرة

fallax زور

(س)

simplex ساذج

fascinatio سحر (فعل)

(ars) fascinandi سحر (فن)

deferri سلك

orbes coelestes السماوية (الأجرام)

illustrare منح

mores boni السنة

vitium سوء عمل

(ش)

consimilis شبيه

perversus	مذموم	autor princeps, agens primarius	فاعل أول
complex	مركب	ramus	فرع (شجرة)
composita	(الأشياء) المركبة	dissolvi	فرق ← تتفرق
Jupiter	المشتري	perfectio	فضيلة
	نصت إلى العالم الآخر	orbis	ذلك
ad alium mundum delatus			(ق)
carcer	مغار	cortex	قشرة
sativus	مفروس	facultas	قوة (النفس)
musicus	موسيقار		(ك)
	(ن)	fallax	كذب وزور
animus, anima	نفس	multitudo	كثرة
animus nobilis	نفس شريفة	verbum	كلمة
animus sentientis	نفس بهيمية	communis	كلى
« communis	« كلية	quantitas	كمية
« ratiocinantis	« ناطقة	stella	كوكب
« alentis	« نامية	qualitas	كيفية
« «	« نباتية		(ل)
« intelligentis	« نقطية	ab illo nunquam divellitur	لا يزول عنه
	(هـ)	tactus	لمس
descensus	هبوط		(م)
interit	هلك	interit	مات
aër	هواء	simplex	مبسوط
templum	هيكل	simplicia	(الأشياء) المبسوطة
materia	هيولى	imago	مثال ، صم
	(و)	falsus	محال
unicus	واحد	appetitus (8 : 9)	محبة
disolubile	واقع تحت الكون والفساد	amor	المحبة
sordes	وسخ ودنس	perfectus	محض
			(المرأة التى اشتملت وجاءها) المخاص
		gravida mulier	

فهرس الأعلام والكتب

(ط)

« طيماوس » Τίμαιος : ٣٤ ، ١٥

(ف)

« فادرس » Φαίδρος : ٢٤

« قاذن » Φαίδων : ٢٤

« فرفوريس » Πορφύρεος : ٨ ، ٣ ، ١

« فلسفة الخاصة » : ٦١

« فيثاغورس » Πυθαγόρας : ٥٢ ، ٢٣

« فيدياس » Φειδίας : ٥٩ ، ٥٨

(ك)

« الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحق) : ٣ ، ١

(م)

« مصر (حكايا مصر) : ١٥٩

« معاطافوسيني » μετὰ τὰ φυσικά : ٥

(ن)

« ابن ناعمة (عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي) :

٨ ، ٣ ، ١

(ا)

« أحمد بن المعتصم (الخليفة العباسي) : ٣ ، ١

« أرسطاطاليس » Ἀριστοτέλης : ٣ ، ١

« أرقليطوس » Ἡράκλειτος : ٢٣

« أفلاطون » Πλάτων : ٢٥ ، ٢٤ ، ٢٣ ، ١٥

١٥٩ ، ١٥٨ ، ١٥٧ ، ١٤٥

« إفيادوقليس » Ἐμπεδοκλῆς : ٢٤ ، ٢٣

« الأولون » : ١٣١ ، ٥٢

(ب)

« بقراطيس » Ἱπποκράτης : ١١١

(ج)

« الجن : ٨٠

(ح)

« الحكيم : ٨٠ ، ٤

(د)

« دامطر » Δημήτηρ : ١٥

(س)

« سقراطيس » Σωκράτης : ١١١

تصويبات ومراجعات

س	س	خطأ	صواب أو تحقيق
١	٨	ع = طلعت ...	يحذف
	٩	س =	ع =
٤١	١	الحراس	الحواس
	٥	نظم	نظم
٥٦	١٧	الرتبة	الزنية
٥٩	٢	ذاكرون	تاركون — والتصويب عن ص وكا في اليوناني
٧٥	١٨	الحق	لعلها « الحق » كما في اليوناني (4 : 40, 4, IV)
٨٠	١٣	الحواس الخمس	الجن — ونحتها: ملحق: ص: الحسن؛ ط، ح إلخ الحواس الخمس . وصوابه ما أثبتنا إذ في اليوناني
			δαίμονες (IV, 4, 43 : 12)
»	»	تلقى	ترقى — وفي ص: سعى
٩٢	١١	أفلاطون	الإشارة هنا إلى « تنمة النواميس » ص ٩٨٤ ح ، و
			<i>Epinomis</i>
١١٤	١٥	الحقة	الحقبة
١٤٥	٥	فقال	الإشارة إلى محاوره « ألقبيادس » ص ١٣٠ ١
			<i>Alcibiade</i>
١٥٤	١١	يسنح	يسيح — هكذا بفضل قراءتها ، راجع ص ١٧٥
			س ٦ — س ٧
١٥٥	٩	النفوس .. الأرض	« لنفوس فإنه يرى ما في باطن الأرض . وقد قيل في بعض الأمثال والقرآن لنفوس كان حديد البصر وكان يبصر ما في باطن الأرض » .
		وفي الهامش	ح : « ليقوس وكان حديد البصر وكان يبصر ما في

صواب أو تحقيق
باطن الأرض . ط : بصر مثل بصر النفوس
وكان حديد البصر كان يبصر ما في بطن
الأرض » - وفيه نقص وتحريف . وما أثبتناه
في ص ، ع
ولنفوس : Διὺς : في الأساطير اليونانية ابن
أفاريوس Aphareus وأحد الأرجونوت
وكان حديد البصر إلى درجة أنه كان يبصر
ما في بطن الأرض . وقتل في معركة مع كاستور
و بوليكلس . - وفي هامش ص عند الكلمة :
« اسم رجل »

ص ، ع . - وفي م : إن الحكاء المصريين .
اعلمها : مضامير (جمع مضمار)
أبولون

وفي الهامش « : = Ἀπολλων » في النص
اليوناني 29 : 5,6 « وهذا الاشتقاق على
أساس أن الكلمة مؤلفة من πολίς أو πολίος
(= كثير)

< النظر ^(٣) >
شيء ^(٤) .
فلن ^(٥)

خطأ	س	س
ص	تطبيق ٩	١٥٩
بضامير	١٤	١٧٦
أى لون	٢١	١٨٠
< النظر >	١٣	١٨١
شيء ^(٣)	١٣	
فلن ^(٤)	١٨	